

جيلبيردورات

الخيال الرمزي



ترجمة
علي المصري



جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
1411هـ - 1991م

مكتبة **مؤسسة الجامعة للدراسات والبحوث**

بيروت - القاهرة - شتوت غابيل انه - بناية سلام
مطاف - ٨٠٧١٢٨ - ٨٠٧٤٠٧ - ٨٠٧٢٩٦
بيروت - المصيف - بناية طهر مقلد - ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠
حراب: ٦٣٩٦ / ١١٣٠ بلكس ١٥ - ٧٠٦٦٥ - ٧٠٦٨٠ - لبنان

جيليردورات

الخيال الرمزي

ترجمة
علي المصري

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



هذا الكتاب ترجمة :

L'IMAGINATION SYMBOLIQUE

Par

Gilbert Durand

© Presses Universitaires de France

مقدمة

مفردات الرمزية

لقد سيطر غموض شديد على استعمال التعبيرات الخاصة بالخيال . وربما يتعين الاقتراض أن حالة كهله نشأت عن الانتفاص الشديد الذي أصاب المخيلة ، التخيل (الفاستازيا) ، في الفكر الغربي والعصور الكلاسيكية القديمة . مهما يكن الأمر فإن الكلمات : صورة ، دالول ، استعارة ، رمز ، شعار ، مثل ، خرافة ، رسم ، أيقونة ، صنم ، الخ . ، استعملها معظم الكتاب ، بلا تمييز ، الواحدة مكان الأخرى⁽¹⁾ .

في تصوّره للعالم ، يعتمد الوعي طريقتين اثنتين . الأولى مباشرة ، حيث يظهر الشيء حاضراً بذااته في العقل ، كما في الإدراك أو الاحساس البسيط . والأخرى غير مباشرة عندما لا يمكن ، لسبب أو لآخر ، حضور الشيء «بعظمه ولحمه» أمام الإدراك ، كما في ذكرى الطفولة مثلاً ، وفي تخيل مناظر كوكب المريخ ، وفي فهم دورة الالكترونات حول النواة الذرية ، وكذلك في تصوّر الحياة الأخرى بعد الموت . في كل حالات الوعي غير المباشر هذه ، يتواجد الشيء الغائب في الشعور عبر «صورة» وذلك بالمعنى الواسع لهذه الكلمة .

(1) G.DUMAS, «Traité de Psychologie», t.IV, p.266 - 268.

والحق يقال ، فإن الفرق بين تفكير مباشر وتفكير غير مباشر ليس حاسماً ، كما عرضناه لتونا بهدف التوضيح . فمن الأفضل أن نسجل أن الشعور يتصرف بدرجات مختلفة بالصورة - تبعاً لكون هذه الأخيرة نسخة آمنة عن الإحساس ، أو مجرد إشارة للموضوع - التي يتشكل طرفاها من المطابقة الكلية ، أي الحضور الإدراكي ، أو عدم المطابقة الأتقى ، أي الدالول المحروم أبداً من المدلول ، ومنرى أن هذا الدالول البعيد ليس إلا الرمز .

يتحدّد الرمز أولاً كمتهم لفئة الدالول ، ولكن أكثرية الدواليل ليست سوى خدع توفير ، تعود إلى مدلول قد يكون حاضراً أو مثنياً ، وهكذا فإن دالولاً ما يُعلم عن حضور الشيء الذي يمثل . وهكذا فإن «كلمة» ، «رسماً - مزياً» ، «الغوريتم» ، تحمل مقتصدة مكان تعريف مفهومي طويل . أن نرسم مثلاً على قصاصة ورق جمجمة وظنوبيين متقاطعين هو أسهل من إيضاح العملية المعقدة التي تشرح خطر الموت الناتج عن اسيانور البوقاس . وعلى هذا النحو ننظر أيضاً إلى اسم «الزهرة» المنسوب لكوكب من النظام الشمسي أو إلى رمزه الفلكي ♀ أو حتى إلى مجموعة الألفوريتمات التي تحدّد المسار الاهليلجي لهذا الكوكب حسب نظرية كيلر . كل هذا هو أكثر توفيراً من تعريف طويل يركز على ملاحظات للمسار ، وللقدر ، والمسافات بين أي كوكب والشمس .

إن هذا النوع من الدواليل ليس إلا وسيلة توفير لعمليات عقلية ، ولا شيء يمنع - أقله على المستوى النظري - أن يكون اختيارها اصطلاحياً . يكفي أن يعلن عن أن قرصاً أحمر مشطوباً بالأبيض يعني أنه لا يجب التضلم ، لتصبح هذه الإشارة خاصة

بـ «المجاهم ممنوع» . وهذا يعطينا من أن ترسم على مآطور الاشارات صورة الشرطي المتروعد . كما وان اكثرية الكلمات ، وخاصة اسماء العلم تبدلون لم يدرس فقه اللغة ، فاقلة لكل تعليل ، لكل حجة في أن تكون مبنية بهذه الطريقة وليس بتلك : لست بحاجة لأن أعرف أنه كان يسجد إله سلفي ، Lug وان «Lyon» اشتقت من «Lygdunum» لتجنب الخلط بين المدينة Lyon والمدينة Grenoble يكفي أن أعرف أن كلمة Lyon - التي ترافقها كلمة «Ville» حتى أميزها صوتياً عن الحيوان «Lion» - تعود لمدينة فرنسية موجودة فعلاً على ملتقى الرون Rhône والساوون Saône حتى استعمل هذا الدالول الصوتي حسب اتفاق قد يكون مصدره اصطلاحياً تماماً : قد استبدل هذا الاسم للمدينة بمجرد رقم كما يفعل الاميركيون بالنسبة لشوارع وجادات مدنها .

ومع ذلك ، فهناك حالات يفقد فيها الدالول signe اصطلاحه النظري : وذلك عندما يُرَدُّ الى تجريدات ، وخاصة الى صفات روحية أو أخلاقية ، يكون من الصعوبة عرضها «بلحمتها وعظمتها» . فلنكن أشير الى كوكب الزهرة ، كان باستطاعتي أن أسميه بسهولة شارلمان أو بيار أو بول أو مينور . ولكن لكي أشير الى العدالة أو الحقيقة ، فإن التكثير لا يستطيع الاستسلام للاصطلاح (المتضمن معنى العنف الى حد ما) ذلك لأن هذه المفاهيم أقل وضوحاً من تلك التي تعتمد على الادراكات الموضوعية . يجب اللجوء إذاً ، الى صيغة من الدواليل المركبة . لذلك أتصور فكرة العدالة شخصية ، معاقبة ، أو مستبلة ، فأحصل عندئذ على «امتعارة أو تورية» allégorie . وللإحاطة أكثر بفهوم العدالة هذا ، يستطيع الفكر اختيار مرد خير قضائي حقيقي أو مجازي الى هذا الحد أو ذاك ، وفي هذه الحالة سيكون لدينا «خرافة

حكيمية. إن الاستعارة هي «نقل»⁽¹⁾ مادي لفكرة من الصعوبة إمساكها ، أو التعبير عنها بسهولة . وتحتوي الدواليل المجازية دائماً على عنصر من المدلول *signifié* مادي ونموذجي (يقننى به) .

نستطيع إذاً ، وعلى المستوى النظري ، تمييز نوعين من الدواليل: الدواليل (جمع دالول) الاصطلاحية وهي دلالية *indicatifs* خالصة⁽²⁾ ، تُردُّ الى حقيقة استدلالية ، إذا لم تكن حاضرة فهي على الأقل قابلة للحضور ، وتكون الدواليل المجازية التي تُردُّ الى حقيقة استدلالية صعبة الحضور . وهذه الدواليل الأخيرة مجبرة أن تصوِّر مادياً جزءاً من الحقيقة التي تدل عليها .

ونصل أخيراً ، إلى الخيال الرمزي ببحر المعنى عندما لا يعود المدلول أبداً قابلاً للحضور وعندما لا يستطيع الدالول الاستناد الا الى «معنى» ، وليس الى شيء محسوس . وعلى سبيل المثال فإن أسطورة الأخيرة التي تتوَّج الفيديون *Le phédon* - (حوار كتبه افلاطون عن خلود النفس) - هي أسطورة رمزية لأنها تصف مجالاً يستحيل على كل تجربة انسانية ، هو مجال الآخرة ، كما يمكننا التعرف في «الأنجيل» الى «الأمثال» ، وهي مجموعات حقيقية رمزية عن الملكوت ، وللى «الأمثلة» البسيطة الاخلاقية: السامري الطيب ، اليعازر ، والغني الشرير ، الخ . . . وهذه ليست إلا خرافات حكيمية مجازية⁽³⁾ . ويكلام

(1) ب. ريكور ، استجاز واتم ، ص 23 . ولجرد أن يتم النقل ، نستطيع ترك التورية النافذة من الآن وصاعداً .

(2) إ. كاسيرير ، فلسفة الرمزيات . III ص . 285 .

(3) أ. لوماربه *O. Lemaître* ، تدرب على المهد الجديد ص 164 : «نميزها عن الحكم كونها ليست رموزاً تنقل تعليماً دينياً حسب نظام مختلف . وقد أخذت «الأمثلة» من التنظيم الاخلاقي نفسه ، وهي حالات مفترضة . . .» .

آخر ، نستطيع أن نعرف الرمز مع «أ . لالاند» على أنه «كل دالول مادي يستحضر، بعلاقة طبيعية، شيئاً ما غائباً ، أو يستحيل إدراكه»، أو نعرفه مع «يونغ» على أنه «أفضل رسم ممكن لشيء غير معروف نسبياً والذي قد لا نعرف أن نشير اليه في البداية بطريقة أكثر وضوحاً وأكثر تمييزاً»⁽¹⁾ .

حتى إن الرمز قد يصبح بمفهوم «ب . غوديه P.Godet»⁽²⁾ عكس الاستعارة : «تطلق الاستعارة من فكرة (مجردة) لتصل إلى رسم . بينما يتطلق الرمز من الرسم ليكون مصدراً لأشياء أخرى من بينها الأفكار» . لأن خاصية الرمز هي أن يكون انجذابياً، هذا بالإضافة للطابع الثابت للرسم المجازي بالنسبة للاحساس . والرمز كالأستعارة، إن هو إلا تواصل من المحسوس، من المرسوم الى المدلول، وهو إلى ذلك تمجّل، وذلك حسب الطبيعة نفسها للمدلول الضعيف الإدراك، أي ظهور عبر وفي الدال لما لا يوصف⁽³⁾ .

ونرى مجدداً أنّ مجال الرمزية المفضل يكون : اللامحسوس بشقي أشكاله : الشكل اللاواعي والماوراء الطبيعي والفسوطيحي

(1) يونغ، علم نفس نموذجي، ص 642 . ف. كروزر، رمزية وميثولوجيا . I ص 70 . «الفرق بين تصور رمزي وتصور مجازي يكمن في أن هذا الأخير يعطي مفهوماً عاماً مباشرة، أو فكرة مختلفة عنه، بينما الأول هو الفكرة نفسها المحسوسة والمتجسدة» .

(2) ب . غوديه، موضوع ورمز في الفن البلاستيكي، في دالول ورمز ص 125 . «يمكّن الرسم المجازي معناه خارج نفسه وذلك ضمن مهمة نشر البرنامج المفهومي» .

(3) بهدف تزيين الأيقنة وتبادل القرين المقدس، يُظهر التعليم الديني المسيحي الأوثودوكسي بشكل جيد أن الصورة الرمزية (أيقونة) هي في الوقت نفسه سوايق مرضية قربانها المقدس هو التمازج وهي ابتهاج أيضاً نموذج عهد العنصرة .

واللاواقعي . إن «هذه الأشياء الغائبة أو التي يستحيل إدراكها» .
مستكون، حسب التعريف، وبطريقة ممتازة، الموضوعات نفسها
للميتافيزيقا وللفن وللدِين⁽¹⁾ وللشعر : ميبأ أول، مطافأ أخيراً ،
«نهاية دون نهاية»، نفساً ، أرواحاً ، آلهة ، الخ . . .

ولكن هناك مفارقة، يجب لفت النظر إليها منذ الآن ، في هذا
التعريف للرمز . وهي أنه غير ملائم بالأساس أي Para - bole⁽²⁾ ،
وبطريقة أكثر جذرية ، لم تكن عليها الصور والسلوكيات الشعارية ،
فإن الرمز وعلى العكس من ذلك يخضع بدرجة أقل للاصطلاح
و«الاتفاق» من خضوع الشعارة . لأن التصور (وهو الاستحضار)
الرمزي لا يستطيع أبداً أن يتحقق بالحضور الصافي والبسيط لما يدل
عليه . ولذا فإن «قيمة الرمز في نهاية المطاف هي بنفسه فقط»⁽³⁾ .
والصورة الرمزية، غير القادرة على تصوير التجاوز (وقوع وراء نطاق
المعرفة أو الخبرة) الذي لا يُرسم هي «تجلي» تصور مادي في معني
مجرد دائماً . وبناءً عليه فإن الرمز هو تصور يظهر معنى سرّياً، إنه تجلي
السر⁽⁴⁾ . وسيكون النصف المرئي من الرمز أي «الدال» محملاً دائماً

(1) يستعمل الفلاسفة «الدول» و«رمز» على خلاف استعمال علماء اللاهوت
والألسنيين لها . فالدول نام عند هؤلاء، لا بل طبيعي . والرمز هو الاتفاقي .
ب . موريل ، الدول المقدس ص . 37 ، ج . ل . لوبا ، الدول ورمز في علم
اللاهوت، ب . غيرو ، علم الدلالات، ص . 13 .

(2) بإعطاء البائدة اليونانية para المعنى الأكثر كشافاً : «الذي لا يصل»،
ج . ل . لوبا ، مصدر مذكور سابقاً ص . 160 : «تمثل الحكيم الانجيلية مثلاً
ساطماً عن هذه العلاقة الأسامية وغير الملائمة في الوقت نفسه» .

(3) ب . غوديه . المصدر السابق ص . 120 : «إنما الرمز رسم قيمته ليس لنفسه،
وإلا لا يعود رمزاً، وإنما قيمته بنفسه» .

(4) Epiphaneia (يونانية) : «تجلٍ» . كوربان ، الخيال الرمزي في صوفية ابن =

بالحد الأقصى من التجسيم ، وكما عبر «بول ريكور» عن ذلك محققاً⁽¹⁾ عندما اعتبر أن كل رمز أصيل يملك ثلاثة أبعاد ملموسة : فهو في الوقت نفسه «عالمي» (أي يقتبس رسمه بسخاء من العالم المحيط بنا بشكل جيد)، وهو «حُلُمي» (أي يتأصل في الذاكرات ، في الحركات التي تنبعث من أحلامنا وتكون كما أظهر «فرويد» بشكل جيد العجينة المادية لسيرتنا الخاصة جداً)، وأخيراً هو «شاعري»، أي أن الرمز يستدعي أيضاً اللغة، واللغة الأكثر غزارة، إذاً الأكثر مادية. ولكن النصف الآخر أيضاً من الرمز - هذا الجزء الخفي، الدقيق عن الوصف، الذي يجعل من الرمز عالماً من التصورات غير المباشرة، ومن الدواليل المجازية غير الملائمة نهائياً - يشكل نوعاً منطقياً مستقلاً تماماً. وبينما يكون المدلول محدوداً في الدالول البسيط، ويكون الدال، وبناءً على المصطلح نفسه، لا نهائياً، وفي حين تُترجم الاستعارة البسيطة مدلولاً محدوداً، بدالٍ ليس أقلّ تحديداً، يكون حدًا الرمز Sumbolon⁽²⁾ مفتوحين بشكل لا نهائي. تُردُّ الكلمة «دال» الوحيدة المعروفة بشكل محسوس، بتوسع - إذا جاز التعبير - إلى كل نوع من الخواص التي لا ترتسم، ويكون ذلك حتى التعارض. وبهذا، فإن الدالول الرمزي «النار» يجمع المعاني المتباعدة والمتعارضة لـ «النار

= عربي: «الرمز... هو رقم سر»، أوب. غوديه، المصدر السابق ص. 128 : «لا نهائي في النهائي : وهذه دون شك أفضل طريقة في وصف هذا الأساس الفريد الذي يمثله الرمز في الفن».

- (1) ب. ريكور، انجاز واثم، II، رمزية الشر ص. 18.
 (2) حول أصل كلمة رمز Sumbolon، انظر ر. ألو، حول طبيعة الرموز، الصفحات 14 و 49. في اليونانية (Sumbolon) كما في العربية (mashal) أو الألمانية (Sinnbild)، الكلمة التي تعني رمزاً تستدعي دائماً «جميع» نصفين: دالول ومدلول.

المطهرة»، و «النار الجنسية» أو «النار الشيطانية والجهنمية».

ولكن، وبشكل مواز، فإن الكلمة «مدلول»، القابلة للادراك في أفضل حالاتها، وغير القابلة للتصور، تتفرق في الكون المادي كله : المعدني، النباتي، الحيواني، الكوكبي، الانساني، «العالمي»، «الخلقي» أو «الشاعري». وهذا، فإن «المقدس» أو «الإلهي» يمكن أن يندل عليه أي شيء: حجر مرفوع، شجرة عملاقة، نسر، أفعى، كوكب، تجسد إنساني مثل المسيح أو بوذا أو كريشنا أو حتى الطفولة التي تسكن فينا.

إن هذه التسلطية المضاعفة⁽¹⁾ - للدال والمدلول في الوقت نفسه - في الخيال الرمزي تسم الدالول الرمزي بنوع خاص، وتكون «مرونة» الرمز⁽²⁾ متكررة وتتوصل تسلطية «الدال» إلى ادماج الخواص الأكثر تعارضاً في صورة واحدة. مثلها مثل تسلطية المدلول التي لكي تنكشف تتوصل لتفيض على العالم المحسوس كله معيدة كل فعل التجلي، ذلك أن هاتين التسلطيتين تمتلكان الطابع المشترك للاطناب. وبالقدر على الاعادة، يردم الرمز، بشكل لانهاضي، علم ملامته الأساسية. ولكن هذا التكرار لا يكون حشويّاً (ما كان لفظاً زائداً على أصل المعنى من غير أن تحمل هذه الزيادة أية فائدة) : أنه كامل بالمقاربات المتراكمة ويضاهي بذلك لولياً، أو بالأحرى ملفاً لولياً يحاصر أكثر هدفه ومركزه مع كل تكرار. ولا يكون الرمز الواحد كاشفاً أكثر من الرموز الأخرى، ولكن مجموعة الرموز ذات الموضوع

(1) انظر ب. غوديه، المصدر السابق ص. 121 : خاصية الرمز هي كشف معنى يحمله، ويمكن أن يختفي بعدة معاني.

(2) إ. كاسير، An essay on man، ص. 57.

الواحد تنير بعضها البعض . وتضيف إليه قوة رمزية إضافية ⁽¹⁾ .

فهل نستطيع - انطلاقاً من هذه الصفة الخاصة من الاطناب المختن - أن نضع تصنيفاً موجزاً وملائماً للعالم الرمزي من حيث ان الرموز تعرض اطناباً من الاشارات ، والعلاقات الالسنية ، أو من الصور المتجسدة في فن من الفنون ؟

يشكل إطناب الإشارات «الدال» صنف الرموز الطقسية : للمسلم الذي يسجد متوجهاً نحو الشرق - القبلة - عند الصلاة ، الراهب المسيحي الذي يبارك الخبز والخمر ، الجندي الذي يقدم التحية للعلم ، فالراقص ، ثم الممثل (الذي «يمثل» معركة أو مشهد حب) يعطون بحركاتهم وصفاً معبراً لجسمهم أو للأشياء التي يتناولونها .

يكون إطناب العلاقات الالسنية كاشفاً للأسطورة ومشتقاتها ، كما بين السلافي «كلود ليفي - شتراوس» . إن أسطورة ما - أو مجموعة أمثال انجيلية مثلاً - هي تكرار لبعض الروابط المنطقية والالسنية بين أفكار وصور مُعبر عنها شفهيّاً . وعلى هذا النحو ، فإن «ملكوت الرب» يُعبر عنه في الاناجيل بمجموعة من الأمثال تشكّل - وخاصة بالنسبة للتقليد - أسطورة رمزية حقيقية ، حيث الرابط الدلالي بين شيلم (زوّان) وحنطة ، بين صفر حبة الحردل وكبر شجرته ، بين الشبكة والسّمك ، الخ . . . له أهمية أكبر من المعنى الحرفي لكل مثل .

أخيراً ، فإن الصورة الملوّنة المضروبة ، الخ . . وكل ما نستطيع تسميته رمزاً أيقونياً تصويرياً ، يشكّل إسهابات عديدة : «نسخة»

(1) منرى لاحقاً أن هذه الطريقة في «التقارب» هي طريقة الترميزية بامتياز .

فياضه لمنظر، لوجه، لإغودج مختصر، بل تصور المشاهد لما كان قد أنجزه الرسام فنياً . . . وفي حالات الأيقونات الدينية توجد «النسخة» نفسها بأشكال عدة لأنموذج واحد: كل نصيب للسيدة هو الحبل بلا دنس الوحيد، هيكل كل كنيسة هو قاعة العشاء السري، وثلة غولغوثا في الوقت نفسه. ولكن حتى في الرسم الديني البسيط «الجوكوندة» مثلاً، نلمس جيداً هذه القدرة للصورة الرمزية: الأنموذج «موناليزا» فقد للأبد، لا نعلم شيئاً عنه، ومع ذلك فإن رسمها يستحضر أمامنا هذا الغياب النهائي. يردد كل من يزور اللوفر (دون أن يدري) الفعل المبالغ فيه لدوقنشي، وتبدو له الجوكوندة حسياً في ظهور (تجل) لا يفنى⁽¹⁾. توجد بالتأكيد تغييرات في الزخم الرمزي للصورة المرسومة، وفي الزخم الدلالي لنظام الاسهابات الايقونية. تنقل الصورة إلى هذا الحد أو ذاك من «معنى». وكما قلنا، فإن «حجاج هاموس» لرامبرانند Rembrandt هي بلا ريب أغنى من وجهة النظر هذه من «البقرة المسلوخة»⁽²⁾. وعلى هذا النحو، فإن الغاية الرمزية لأيقونة بيزنطية أو أيضاً لاي جيوتو (رسام فلورنسي 1266 - 1336) يعتبر واضح الرسم الحديث أكثر قوة من غاية رسام انطباعي لا يتم إلا بـ «أداء» (تجسيم تعبيرى بالغ الإتقان) خارجي للنور. إن فن رسم أونحت ذا قيمة رمزية هو الذي يمتلك ما يسميه اتيان سوريو Étienne Souriau بكلمة كم هي

(1) ركز هـ. كوريان (المصدر السابق ص 23) جيداً على قدرة التكرار التوليدية هذه للهدف الرمزي والذي يمثله «بالتأويل» الموسيقي: «الرمز. . . لا يقول شيئاً، يجب حله دائماً من جديد، كما لا يمكن التوزيع الموسيقي دائماً حلولاً هائياً، ولكنه يستدعي تنفيذاً جديداً في كل مرة».

(2) ب. غوديه. المصدر السابق ص. 106.

صحيحة - «الملك لمجموعة الآثار»، أي ينم عن «محتوى من الآخرة»⁽¹⁾. والأيقونة الحقيقية إن هي إلا تأسيساً لمعنى، والصورة البسيطة - التي تتحل بسرعة قوية في وثن أو حورز - هي انغلاق على الذات، رفض لمعنى، و«نسخة» هامة للمحسوس. في مجال الأيقونة الأكثر قوة من الناحية الرمزية، يبدو واضحاً، من وجهة نظر المتعم، إن الأيقونة البيزنطية هي التي تلمي بشكل أفضل ضرورة المواصلة⁽²⁾، ومن وجهة نظر المنتج والمتعم، أن الرسم تشان Tchao والطاوي الذي يوصل الفنان الصيني إلى معنى الشيء، توحى به بعض السمات أو بعض مستتعات الصور المائية⁽³⁾.

لتقف هنا، عند هذا التعريف، عند هذه السمات، وعند هذا التصنيف الموجز للرمز، بما هو «دالول يعود لدلول خفي»، ومن هنا فهو مجبر على تجسيد مادي لهذه الملاءمة التي تغلت منه، وذلك عبر

(1) انظر سوريو، ظل الله، باريس 1955، ص. 167 والصفحات 133، 152، 153، 280 - 282، انظر إلى ما يدعوه فوميلون الحالة aura التي تلخص الكتاب (حياة الأشكال، باريس، ليرو 1934)، انظر أيضاً هـ. كوريان، المصدر السابق، ص. 215 رقم 10 وب. غوديه، المصدر السابق ص 127.

(2) حند المجمع المسكوني السابع الأيقونة أنها anamnèse أي صلاة القديس التي تلي القامة وتأتي على ذكر الخلاص وتبدأ بهذه الكلمات unde و memores.

(3) في الشرق الأقصى كما عند أفلاطون يعتبر الجمال المادي مواصلة ملهمة للجمال بذاته ولا هو وراء الجمال الأبدي.. ويقال عن الرسام الصيني Yu - K'o أنه عندما كان يرسم البامبو (قصب) وكان ينشئ جسمه وينحول إلى بامبو. وهذه البامبو هي بدورها رموز تؤدي إلى انجذاب (مرض نفسي يتميز بثبات البصر وجود الجسم وفقدان الحساسية) مري. انظر

F.S.C.Northrop, The meeting of East and West, p. 340.

لوحة رقم 1 - طرق المعرفة غير المباشرة

الرمز	الاستعارة	الدلول (بالمعنى الدقيق)	
غير اصطلاحي، غير اتفاقي، يؤدي إلى الدلالة، وحده المعطى. كسابق وغير ملائم أو (حكمي).	غير اصطلاحي، وشكل عام إعلان اتفاقي للدلول. يمكن أن يكون جزءاً، عنصراً سمة للدلول (يشملوه). ملائم بشكل جزئي.	اصطلاحي ملائم	الدال
نقل: يحمل: يحتمل	نقل: يحمل: نقل موثق للدلول	تكافؤ موثق: يحتمل	حلاقة بين دال ومدلول
لا يستطيع التفكير المباشر تناوله. غير معروف خالوج السيل الرمزي.	من الصعوبة إدراكه بواسطة مباشرة. وهو عمومياً مفهوم متقدّم أو فكرة مجردة. معين قبل الدال.	يكون مفهوماً حسب طريقة لتعريف من التفكير. معين قبل الدال	مدلول
رمزي. دلالي (عند سوسير).	جاذبي (يونغ). شعاري مكوّن تركيبياً (ر. ألي).	سيمي أو أعراض (عند سوسير) رمزي (يونغ، كاسيري) مثبت (كاسيري) دلول واصطلاحي، (إيلين)	التعريف
دلول مشترك (إيلين)			

لعبة المبالغات الاسطورية، الطقسية والايقونية ، التي تصحح ،
وتكمل عدم الملاءمة بلا انقطاع» .

ونرى في الحال أن أي مثال كهذا من المعرفة غير ملائم ، وغير
موضوعي ، لأنه لا يدرك هدفاً أبداً ، ويريد أن يكون أساسياً دائماً ،
لأنه يكتفي بنفسه ، ويحمل فيها بذلة العناية المتأصلة للسمو غير
الواضحة والغامضة دائماً ، والمبالغ فيها غالباً . نقول أن أي مثال
كهذا سري ، عبر التاريخ ، أن عدة خيارات دينية وفلسفية تنتصب
ضده . وهذا النزاع ، هو الذي سنعرضه بإيجاز ، في الفصل الأول من
هذا الكتيب . ولكن رغم الحملة التي تقوم بها حضارة بأكملها ، فقد
لاحظنا أن الرمز في صحة جيدة ، وأنه يتوجب على المسار نفسه للفكر
الغربي المعاصر ، طوعاً أو كرهاً ، وتحت طائلة الاستلاب ، أن يواجه
بمنهجية «الواقعة» الرمزية ، وسندرس في الفصول التالية : الحقيقة
الرمزية ومناهج علم الرموز . وفي الفصول الأخيرة ، وبعد أن نبين
طريقة تهمة النزاع بين العقل والصورة ، نستطيع ، برصانة - آخدين
بالاعتبار النتائج التي توصلت إليها المناهج الترميزية - مواجهة علم ،
وحكمة جديدة ، مبنية على علم الرموز . ونستطيع أيضاً دراسة
الوظائف الفلسفية للنزعة الرمزية . وقبل هذا وذاك سنجمل باختصار
في لوحة ، الاختلافات الأساسية بين دالول واستعارة ورمز .

الفصل الأول

انتصار أعداء الأيقونات أو الوجه الآخر للفلسفات الوضعية

إنما الوضعية هي فلسفة من التيار الفكري نفسه

الذي يلقي الله ويرمين كل فكر،

جان لاكروا،

علم الاجتماع عند لوغست كوت، ص 110

قد يبدو من الغريب جداً ، الكتابة عن «غرب معادٍ للأيقونات». ألم يحفظ التاريخ الثقافي هذه الصفة (معادٍ)، للآزمة التي زعزعت الشرق البيزنطي في القرن السابع؟ وكيف يمكن اتهام حضارة بمحاربة الأيقونات ، وهي التي غصّت بالصور، واكتشفت التصوير، والسينما، والوسائل العديدة في الإنتاج الأيقوني؟

وهناك الكثير من أشكال نزعة محاربة الأيقونات . إحداها متشعبة تقريباً ، وهي النزعة البيزنطية التي ظهرت منذ القرن الخامس مع القديس اييفان Epiphane ومعززة بتأثير الشرعية اليهودية والاسلامية ، والتي ستصبح ضرورة اصلاحية لنقاوة الرمزد واقعية مغرقة في شكلها الانساني ، واقعية أنسية كريستولوجية (كريستولوجيا: الجزء من علم اللاهوت المسيحي الذي يعالج شخص المسيح وعلاقاته مع الله والانسانية) عند القديس جرمان القسطنطيني، ثم

عند تيودور ستوديت⁽¹⁾. والنزعة الأخرى أكثر مكرراً، وهي بنواياها تشكل نقيض نزعة ثقافة المجامع البيزنطية. وبما أن نزعة محاربة الأيقونات - من النوع الأول - كانت عارضا بسيطاً في الأرثوذكسية، فسنحاول أن نظهر أن محاربة الأيقونات بشكلها الآخر كانت، زيادة على ذلك، وتعميد للمعنى، سمة تكوينية ومتفاقمة أبداً للثقافة الغربية.

وكما تأسست منذ عشرة قرون في الغرب، محدة بأبعادها الثلاثة، وكتفكير غير مباشر أبداً، وكحضور مرسوم للعظمة، وكفهم متجلى، تظهر المعرفة الرمزية للوهلة الأولى في طرق تدريس المعرفة. وإذا كنا، كما يقول مبنغلر⁽²⁾ O.Spengler، قد باشرنا حضارتنا بشكل معقول ظاهرياً مع الارث الشارلاني، فإننا نلاحظ أن الغرب قد واجه دائماً المعايير الثلاثة السابقة بعناصر تربوية شديدة العداء لها: تواجه الكنائس الحضور المتجلى للعظمة بعقائد ونزعات اكليزيكية وبـ «الفكر المباشر» تناهض المذاهب الدوائية «الفكر غير المباشر» وأخيراً يوضع الخيال المذرك، «سيد الاثم والنفاق»، بمواجهة التصور - عندما لا يصبح هذا مدركاً حسيّاً -؛ وقد أقام العلم سلاسل طويلة من البراهين التفسيرية المرتكزة على علم الإشارة، مقارنة هذه البراهين بسلاسل من «وقائع» التفسير الوضعي. وعلى

(1) انظر ف. غرومل، علم الأيقونات عند سان جرمان القسطنطيني، صدى الشرق ج. 21، ص. 165 وعلم الأيقونات عند سان تيودور ستوديت، صدى الشرق ج. 21، ص. 257. انظر أيضاً معجم علم الاثريات المسيحي وعلم اللاهوت، هـ. لكيلارك، مقال عن الصور، ج. VII. انظر مقالتنا، الغرب المعادي للأيقونات في الدفاتر العالمية للرمزية رقم 2، 1963.
(2) أ. مبنغلر، انحطاط الغرب، I.

هذا النحو، فإن هذه «الحالات الثلاث» المشهورة المتعاقبة لانتصار التفسير الوضعي هي تقريباً الحالات الثلاث للسقوط الرمزي.

إنها الحالات الثلاث للنزعة الغربية لمحاربة الأيقونات التي علينا أن نتصفحها باختصار. على كل حال، ليس «للمحالات الثلاث» هذه الوضع نفسه في معاداة الأيقونات، ولكي نباشر من الأكثر وضوحاً إلى الأقل وضوحاً، سنقلب في دراستنا مجرى التاريخ، محاولين من خلال نزعة محاربة الأيقونات الشهيرة جداً التي تشها العلمية الوصول إلى المصادر الأكثر عمقاً لعلموية الغرب الكبيرة هذه بالنسبة للميل التقليدي للمعرفة الإنسانية.



إن الانهيار الأكثر وضوحاً للرموز الذي يقدمه لنا تاريخ حضارتنا هو بلا شك الذي يظهر في التيار العلمي المنطلق من الديكارتية. طبعاً، وكما كتب ديكارتي⁽¹⁾ معاصر عن حق، ليس لأن ديكارت رفض استخدام مفهوم الرمز، ولكن الرمز الوحيد عند ديكارت هو في «التأمل الثالث»، هو الشعور نفسه «بالصورة والمظهر» لله. يبقى إذاً صحيحاً الزعم بأن الرمزية متفق مع ديكارت حق المواطنة في ملكة الفلسفة. حتى إن علموياً حازماً، غير ديكارتي مثل باشلار⁽²⁾، يكتب أيضاً في أيامنا أن محاور العلم والتخيل لم تنزل

(1) ف. ألكيه، الوعي والدالول في الفلسفة المعاصرة الديكارتية وقطية الرمز، دار النشر Decker، 1969، ص 221.

(2) انظر ج. باشلار. نشوء «تكوين العقل العلمي»، ترجمة د. خليل أحمد خليل، منشورات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة ثالثة 1986.

متناقضة، وأن على العلمي، قبل كل شيء، أن يغسل هدف معرفته من كل الآثار الغادرة للخيال المشوّه وذلك «بتحليل نفسي موضوعي». إنها مملكة ⁽¹⁾ الألفوريتم الرياضي التي أنشأها ديكارت، ولم ينفخ فيها باسكال الرياضي الكاثوليكي الورع، وذلك في معرض رفضه لديكارت. تؤكد الديكارتية انتصار نزعة «مخارية الأيقونات»، انتصار «الدالول» signe على الرمز. ويرفض الديكارتيون الخيال والإحساس أيضاً كسبب للخداع. طبعاً، وحده العالم المادي، عند ديكارت، اختزل إلى ألفوريتم رياضي بفضل المشابهة الوظيفية الشهيرة: ليس العالم المادي إلا صورة وحركة، أي *res extensa* وبالتالي فإن كل رسم هنتمي «ليس إلا معادلة» جبرية.

و«منهج كهذا في التحويل» إلى «إيضاحات» تحليلية يريد أن يكون منهجاً علمياً. أنه ينطبق بدقة، حتى عند ديكارت أولاً، على «أنا أفكر»، «الرمز» الأخير للكائن المختصر، ولكن كم هو مرعب هذا الرمز، لأن الفكر، إذاً المنهج - أي المنهج الرياضي - يصبح الرمز الوحيد للكائن! إن الرمز - الذي لم يعد لدالّه إلا شفاافية الدالول - يمحي تدريجياً في السيامة الصافية، يتلاشى تقريباً وبشكل منهجي في دالول. وهذا ينطبق المنهج الاختزالي الهندسي التحليلي على الكائن المطلق، على الله نفسه، عند مالبرانش، وعند سبينوزا بشكل خاص.

ومع القرن الثامن عشر، ابتداءً بالتأكيد رد فعل ضد الديكارتية ولكن رد الفعل هذا ما كان إلا وحيّاً من التجريبية المرسومة عند لايبنتز كما عند نيوتن، وسنرى بعد قليل أن هذه التجريبية هي أيضاً

(1) انظر رد غيتون *Guénon* لم سلطان الكمية ودالول المصنوع.

مبارية للأيقونات ، مثل المنهج الديكارتي . تتلخص كل معرفة القرنين الأخيرين بمنهج تحليلي ، ومنهج قياسي رياضي تهجين ، يعبر عن اهتمام بالعد والملاحظة وجد في التاريخ العلمي مصلحته . وهذا ابتداء عصر التأويل العلمي الذي انتشر كمنهج وضمي⁽¹⁾ في القرن التاسع عشر ، وتحت تأثير التاريخ والفلسفة .

سيصبح هذا الإدراك «السيامي» للعالم الإدراك المعتمد في جامعات الغرب ، وخاصة في الجامعة الفرنسية ، أين اليكرو لأوغست كونت ، وحفيد ديكارت . ما يستحق الكشف العلمي ليس العالم فقط ، ولكن «وحده» الكشف العلمي له الحق بعنوان سموة للمعرفة . وهكذا لن الخيال بعنف خلال القرنين . واعتبره برانشفيك Brunschvicg أيضاً ك «خطية ضد العقل» بينما لم يُرد الآن أن يرى فيه إلا الطفولة الغامضة للشعور⁽²⁾ ، ولم يكشف سارتر في التخيل إلا «العلم» و «موضوع وهم» و «عوزاً جوهرياً»⁽³⁾ .

وتصاب الرمزية بنزيف مضاعف في الفلسفة المعاصرة ذات التوجه الديكارتي وذلك : إما باختزال الكوجيتو (أنا أفكر فانا إذاً موجود) إلى «تأملات» ، وهذا نحصل على إطار علمي لا يؤخذ الدالول فيه إلا كطرف ملائم لعلاقة ما ، أو عندما ويراد رد الكائن الداخلي إلى الوعي⁽⁴⁾ ، ونحصل هكذا على ظاهراتيات محرومة من

(1) انظر ، F.S.C Northrop, the meeting of East and West. pp. 71 sq. حيث يقول المؤلف أهمية الأفورتم بأهمية المساواة السياسية في ديمقراطية لوك التي أهتم نظري الثورة الفرنسية .

(2) انظر برانشفيك ، ارث الكلمات ، ارث الأفكار ، ص 98 . الآن ، مقدمات في علم الأساطير ، انظر أيضاً غومبوف بالحراقة والموراثيات ص 174 .

(3) سارتر الخيال ، الصفحات ، 82 ، 85 ، 91 ، 137 ، 174 - 175 ، الخ .

(4) الكيه ، المصدر السابق ، ص 223 .

التجاوز (السمو)، والتي بموجبها لم تعد تتجه تشكيلة الظواهر نحو قطب ما وراثي، ولم تعد توصي بعلم الكائن (الانطولوجيا)، بالقدر الذي لم تعد تذكره. ولم تعد تصل إلا إلى «حقيقة عن بعد»، «حقيقة مختصرة»⁽¹⁾. وإيجاز، نستطيع أن نقول إن رفض الديكارتيين للأسباب الغائية، وتحويل الكائن إلى نسيج من العلاقات الموضوعية التي أنتجها أساساً، صيّا في الدال كل معنى مجازي، كل متابعة حتى العمق الحيوي للنداء الانطولوجي.

ولم تطور عارية كهذه للأيقونات دون انعكاسات خطيرة على الصورة الفنية المرسومة، أو المحفورة. وانخفض الدور الثقافي للصورة المرسومة إلى حد بعيد، في عالم تنحصر كل يوم فيه القوة الذرائعية للدالول. حتى إن باسكال يؤكد احتقاره لفن الرسم، بهذا هكذا للشعور الاجتماعي بالحرمان من كل عون رباي، ويكون على الفنان الالتزام بهذا الشعور ضمن التوافق الغربي، حتى من خلال الثورة الفنية للرومنسية⁽²⁾. ولم يعد للفنان، ولا للأيقونة أيضاً مكانة في مجتمع الغنى، بالتدرج، الوظيفة الأساسية للصورة الرمزية. وبعد الاستعارات الواسعة والطموحة لعصر النهضة، نرى، وعلى العموم، أن فن القرن السابع عشر، والثامن عشر، يُتسر في «تسلية» صافية، أو في «زينة» خالصة. وحتى الصورة الملونة نفسها لم تعد تحاول أن «توحي» إن في الاستعارة الباردة عند Le Sueur، أو في الامتعاراة السياسية عند Lebrun، ودافيد، كما وفي «منظر النوع»

(1) ب. ريكور، المصدر السابق ص. 70.

(2) حركة أدبية وفنية وفلسفية نشأت في القرن الثامن عشر كرد فعل على الكلاسيكية المحلّة، وتميزت بالتأكيد بالعاطفة وحب الطبيعة وميل إلى الكتابة (المتل).

للقرون الثامن عشر. ومن هذا الرفض للإيجاء، ولدت الزخرفية الأكاديمية، التي، من ورثة رافائيل إلى فرناند ليجيه Léger Fernand مروراً بدافيد وورثة انجرز Ingers، حولت دور الأيقونة إلى دور الزخرف (ديكور). وحتى في ثوراتها ضد الرومنسية والانطباعية الساقطة، فإن الصورة وفنانها لن يسترجعا، في الأزمنة الحديثة، قوة المعنى المطلق الذي امتلكنه هاتان الثورتان في مجتمعات الأيقونات، في بيزنطية المقدونية وفي صين سونغ. وفي الفوضى المتدفقة، والمتسمة للصور التي تفجرت وغمرت فجأة القرن العشرين، يحاول الفنان يائساً أن يرسي دعواه وراء الصحراء العلمية لتربيتنا الثقافية.

وإذ نعود عدة قرون إلى ما قبل الديكارتية، نلاحظ تياراً أكثر عمقاً، يحارب الأيقونات، تياراً ستتخلل عنه العقلية الديكارتية⁽¹⁾ أقل مما اعتقد البعض. وقد تبنت التصورية الأرسطوطاليسية⁽²⁾، أو بشكل دقيق الانحراف الأوكهامي أو الرشدي لهذه التصورية، هذا التيار من القرن الثالث عشر حتى التاسع عشر. واستعادت العصور الوسطى الغربية على حسابها النزاع الفلسفي للعصور القديمة الكلاسيكية. إن الأفلاطونية، إسكندرية كانت أو يونانية لاتينية، هي تقريباً فلسفة «شيفرة» التسمي، أي أنها تستدعي رمزية ما. بالاختصار، فإن عشرة قرون من العقلانية صححت، بنظرنا، حوارات تلميذ سقراط حيث لم نعد نقرأ أبداً إلا مقدمات ديالكتيك

(1) بين أ. جيلزون إلى أي درجة كان ديكارت وريث مسألة ومفاهيم المشايخ (الأرسطوطاليسيين)، انظر أساليب المنهج، ملاحظات نفسية لـ أ.

جيلزون، منشورات Vrin.

(2) ملهوب يقرر أن الكلمات لا مقال لها في الخارج من حيث هي كذلك وأنها تركيبات من صنع العقل.

ومنطلق أرسطو، وبالأحرى نزعة ديكارت⁽¹⁾ الرياضية. ولكن الاستعمال المنهجي للرمزية الخرافية، لا بل للجناس الاشتقاقي عند مؤلف الوليمة⁽²⁾، وتيميه⁽³⁾، يكفي لإقناعنا أن المسألة الكبرى للأفلاطونية كانت مسألة تواصل⁽⁴⁾ الأشياء المحسوسة في عالم الأفكار، و«مسألة التذكر»⁽⁵⁾ المبهم البعيد عن أن يكون ذاكرة مبتذلة، والذي هو على العكس خيال متجمل.

وفي بداية القرون الوسطى، بقيت هذه أيضاً عقيدة مشابهة لما تبناه جان سكوت إريجان: المسيح صائراً مبدأ هذه العودة إلى الأصل (أي إلى عكس الخلق) الذي به يتم تأليه كل شيء⁽⁶⁾. ولكن الحل المناسب للمسألة الأفلاطونية، هو بالنهاية المعرفة الروحية الفالانتينية، التي تقترح هذا الحل في الغرب - الأدنى، وفي القرون الأولى للعصر المسيحي. وعلى السؤال الذي لازم الأفلاطونية: كيف

-
- (1) أنظر ل. برانشفيك، التجربة الانسانية والسببية الفيزيائية.
 - (2) حوار وضعه أفلاطون حول شعور الحب. من الجمال الجسدي، ترتفع النظرية إلى جمال الأنفس، ثم إلى فكرة الجمال الكامل والأبدى. في هذا الحوار وضع أفلاطون وصفاً ساحراً لسقراط.
 - (3) حوار وضعه أفلاطون، وهو نوع من فلسفة الطبيعة، فيه عرض لنظريته وأفكاره، القرن الرابع ق.م.
 - (4) ين هـ. كوربان (المصدر السابق ص. 17 - 18) بشكل رائع كيف أن الإسلام الشرقي الشيعي - خاصة مع ابن عربي الملقب بابن أفلاطون - قد حمته أرسطوطاليسية ابن رشد أكثر من حمايتها للغرب المسيحي واحتفظ بعقيدة التواصل، أي عقيدة التأويل ومزايا خيال التجمل، سليمة.
 - (5) تبه النفس بعد اتصالها بالبدن إلى معارفها من حياة سابقة (المنهل).
 - (6) أنظر م. كابوين، «جان سكوت إريجان، حياته، آثاره، فكره». لوفان، 1933.

توصل الكائن إلى الأشياء دون جذور وفون صلة⁽¹⁾، والذي طرحه الاسكندر دي بازيليدي، أجاب فالانتان بعلم الملائكة، بعقيدة «الملائكة الوسطاء»، بالدهور التي هي النماذج الأبدية والكاملة لهذا العالم الناقص لأنه «مفصول»، بينما يكون اتحاد الدهور الكمال.

إن هذه الملائكة والتي نعثر عليها دائماً في تقاليد أخرى شرقية هي وكما بين هنري كوربان⁽²⁾، المعيار بعينه لأنطولوجيا رمزية. «إنها رموز الوظيفة الرمزية نفسها - مثل الملائكة - التي هي وسيطة» بين سمو المدلول والعالم الظاهر لدواليل مادية متجسدة والتي تصبح بهذا السمو رموزاً.

والحال ، إن علم الملائكة هذا، المؤسس من عقيدة ذات النجاه سام ، ينقله الرمز المتواضع ، والذي هو النتيجة القصوى لتطور الأفلاطونية التاريخي، نقول إن هذا العلم كبته، باسم «الفكر المباشر»، أزمة الكليات⁽³⁾ التي افتحتها التصورية المعنوية الأرسطوطاليسية في الغرب. إن هذه التصورية المعنوية، المثقلة أكثر فأكثر بالتجريبية، كان الغرب وفياً لها بمجملها خلال خمسة أو ستة قرون على الأقل (إذا اعتبرنا ديكارت نهاية العصر المائي دون الأخذ

(1) عنوان الكتاب الثالث عشر من «شروحات أنجيل بازيليدي». انظر ف. سانيار، المعرفة الإلهية الفالاتينية وشهادة سانت أيريني، باريس، غران 1947، انظر ص. هرتان، المعارف الإلهية، ص 40 «تتحرك هذه الجواهر (الكيانات) نصف المجردة ونصف المادية في مجال وسيط بين الحقيقة والأسطورة».

(2) هـ. كوربان المصدر السابق، ص. 16.

(3) هي المعاني المجردة الخمسة: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام وقد سماها أرسطو المحمولات.

بالاعتبار التصورية المعنوية الذاتية، ولا حتى الوصفية الحسية) ...
 إن الأسطوطاليسية القروسطية، تلك التي انطلقت من ابن رشد،
 والتي انتسب إليها مسيحيه دويرابان وأوكهام، ما هي إلا دفاعاً عن
 «الفكر المباشر»، ضد كل تأثيرات الفكر غير المباشر. لم يعد عالم
 الإدراك، ولا عالم المحسوس، عالم ترمّط انطولوجي، حيث يتجلى
 سر ما كانت الحالة عند سكوت أريجان، أو أيضاً عند القديس بون
 أفونتين. Bonaventure. إنه عالم مادي، عالم المكان الخاص،
 مفصول بمحرك، ثابت، مجرد للغاية، بحيث إنه لا يستحق اسم
 الله. إن «مادية» أرسطو، التي تبتها المسيحية، حتى غاليلي، هي
 مادية عالم أضاع غرضه، خليط من خواص محسوسة لا توصل
 إلا إلى محسوس أو إلى وهم انطولوجي، يُعتمد باسم «الكائن» الرابطة
 التي توحد موضوعاً ما بصفة ما (ما يخص الجوهر كمتعلق به). ما
 يشي به ديكارت، في هذه المادية كحجة فرعية أولى، ليس فلسفته
 الوضعية، ولكن سرعه. بالاختصار، وبالنسبة للتصورية المعنوية،
 فإن الفكرة تملك جيداً حقيقة ما in re يستخلصها العقل من الشيء
 المحسوس، ولكنها لا تقود إلا إلى تصوّر، إلى تعريف مبتدل «يريد أن
 يكون معنى حقيقياً». وهي لم تعد توصل، من انطلاقة تأملية إلى

(1) تبدو محاولة تسريب جزء من الوضعية إلى عصر «ماورائيات» النزعة المشائية
 مستغربة. على كل حال استند كونت نفسه بوضوح على أرسطو: رأى في
 تصورية مشاجيريت المعنوية البيولوجية النموذج نفسه للسلسلة المكوّنة
 للحالات الشهيرة الثلاث: السلسلة وهذه الحفدة البيولوجية التي ولدت
 بالتدريج منذ أرسطو... لبناء سلم واسع مخصص لربط الإنسان
 بالنبات... التعليم السبحي الوضعي ص 128. ليس لدينا القول
 الأفضل: طريقة الربط - الإيجابية كلها - هي من النبات إلى الإنسان وليس كما
 عند أفلاطون من الإنسان إلى الفكرة بواسطة الكلمة الرمزية.

انطلاقة تأملية كالفكرة الأفلاطونية، إلى معنى مفارق أسمى،
 (وأبعد من الكائن بالرتبة وبالقوة). ونعرف بأية سهولة تتلاشى هذه
 التصورية المعنوية في اسمية (مذهب فلسفي يقول بأن المفاهيم المجردة
 أو الكليات ليس لها وجود حقيقي، وإنما مجرد أسماء ليس غيس
 أوكهام Okham. إن المعلقين على مقالات المادية المشائية لا يخطئون
 أبداً حول الذين يواجهون التحقيقات الأرسطوطاليسية - القرية
 جداً من روح الذات «التاريخية» للوضعية الحديثة - بالأحداث النادرة
 والعجيبة أو بالأحرى بالأحداث الفريدة لكل التقاليد المبهمة. ونرى
 أن هذه تفيض بعلاقات «جذابة» بنماثلات رمزية.

إن هذا الانزلاق نحو عالم الواقعية المدركة، حيث نحل
 التعبيرية⁽¹⁾ - لا بل الحسوية⁽²⁾ - مكان الاستدكار الرمزي، هو الأكثر
 بروزاً في المرحلة الانتقالية من فن روما القديمة إلى الفن القوطي. وقد
 أزهرت في ربيع روما أيقنة رمزية، وريشة الشرق، ولكن هذا الربيع
 كان قصيراً جداً بالنسبة إلى ثلاثة قرون من الفن «الغربي»، من فن
 يقال عنه قوطياً⁽³⁾. إن الفن الروماني فن «غير مباشر»، ذو إيماء
 رمزي تماماً، وذلك بمواجهة الفن القوطي «المباشر» للغاية وقد أصبح
 رسمه الخداع، المتوهج والمتجدد، الامتداد الطبيعي له. وما يظهر في
 التجسد النحني للرمز الروماني هو مجد الله، وانتصاره الفوشرى على
 الموت. بينما يظهر فن النحت القوطي أكثر فأكثر آلام

(1) التعبيرية: مذهب تعبيرى، وهو تصوير المشاعر التي تثيرها الأشياء والأحداث
 في نفس الفنان.

(2) الحسوية: مذهب قائل بأن جميع الأفكار ناشئة من الاحساسات.

(3) انظر أ. مائل، فن القرن الثاني عشر الديني في فرنسا، انظر م. دافي، بحث في
 الرمزية الرومانية و أ. بينغر، الأيقنة الدينية لبلاد ما بين الرين واللوار.

ومع تواصل أقل، احتفظ الأسلوب الروماني وليس البيزنطي⁽²⁾،
 بفن أيقوني يعتمد على مبدأ رقيوي لعلم الملائكة، يظهر الفن القوطي
 في تقلده كأنه النموذج نفسه لمحاربة الأيقونات بإفراط: إنه يفخّم إلى
 درجة كبيرة الدال الذي يتلقى من الأيقونة إلى الصورة الطبيعية جداً،
 والتي تفقد معناها المقدس، وتصبح مجرد زينة بسيطة واقعية، وعرضاً
 فنياً بسيطاً. وبشكل متناقض، ودرجة أقل، فهي صفائية⁽³⁾ صرفة
 عند القديس برنار محارب الأيقونات، وهي مثل واقعية القوطيين
 الجمالية التي تتغلب من المدرسة⁽⁴⁾ المشائية عند القديس توما.
 باختصاره، لن يكتمل في يوم واحد انهيار الفكر «غير المباشر»
 والوحي الملائكي المرتبط به، وذلك أمام العقل السليم العادي
 للفلسفة الأرسطوطاليسية والابن - رشدية اللاتينية. وسنكون إزاء
 مقاومات سرية إلى حد ما: ازدهار الرقة، وتقديس الحب الأفلاطوني
 عند أوفياء الحب *Les Fedeli d'Amore*، والنهضة الرمزية
 الفرنسية كإنيّة مع القديس بون أفانير⁽⁵⁾. يجب أن نشير أيضاً إلى أن

(1) إن الفن الروماني وخاصة فن البلاد الملتوية أهم بسهولة بالمرطقة التي تقول إن
 المسيح لم يكن حقيقة من لحم. وعند بازيليد كما عند فالانتان، ربهما عند
 الماتويون، فإن صلب المسيح هو عار والصليب هو غرض نزوة. (انظر
 فالانتان، ذكره كلامان الاسكندري، سترومات III، 6، 59).

(2) يعود تاريخ الانشقاق إلى سنة 1054 ولم يصبح كاملاً حقيقة إلا مع مطلع القرن
 الثالث عشر، حل أثر سلب القسطنطينية حل أيدي الصليبيين (1204).

(3) نزعة جمالية متبقة من التكعيبية تلمس البساطة الهندسية في البناء.

(4) نسبة إلى المدارس الفلسفية الشهيرة في العصر الوسيط حيث سادت فلسفة
 أرسطو في التدريس.

(5) يجب الإشارة هنا إلى مفارقة ستاهفن خلال القرون الفكر الفرنسي كاني =

واقعية بعض الفنانين، ميملنغ Memling، وبعد ذلك بوش، تظهر روحانية سرية تحمل الدقة المجتلة للرؤية⁽¹⁾. ولم يكن ذلك أقل صحة من نظام الفكر الذي تبناه الغرب الفلوسفي⁽²⁾ في القرن الثالث عشر، جاعلاً من الأرسطوطاليسية الفلسفة الرسمية للمسيحية: نقول إن هذا النظام فضل الفكر «المباشر» على حساب الخيال الرمزي، وطرق التفكير غير المباشرة.

منذ القرن الثالث عشر، لم تعد تطمح الفنون ولا الوعي في الوصول إلى معنى. فقد راحت «تنسخ الطبيعة»⁽³⁾. وهذه هي التصويرية المعنوية القوطية تنسخ الأشيئ، وقد نصبت من نفسها واقعية. وتنشوء صورة العالم، رسماً كانت أو نحتاً أو فكراً، وتستبدل معنى الجمال واستلهام الكائن بتكلف الجمال، أو بتكلف تعبيرية

الطاعة الأفلاطونية والفكر الدومينكاني الذي سيصبح معقل الترمائية (نظرية توما الأكويني اللاهوتية والفلسفية). كان اكهارت دومينكانياً عكوماً عليه برتبته.

(1) يجب أن نلاحظ أن مجلّي الواقعية هذا حصل في بلاد شمال أوروبية الأقل «رومانية» وحيث ازدهرت حركة الإصلاح. وقيمت واقعية كاراتاج ودييرا عند المستوى البسيط للاتطباعية.

(2) فلوست: اسم شخصية يمكن أن تكون حقيقية، ولكنها أصبحت خرافية. باع الساحر الألماني فلوست نفسه للشيطان بخيرات أرضية. كان ذلك موضوعاً لعدة أعمال أدبية.

(3) إن شاعرية أرسطو التي ستصبح تودة علم الجمال الغربي قبل الرومنسي تعتمد بشكل أساسي على مفهوم «التقليد». وما التقليد إلا الانحطاط الأقصى للإسهاب: وعندما تصور الأيقونة البيزنطية المسيح فإنها تكرر بدأب الوجه المقدس الذي لم يقدم غير نوالد وحتى فإن در ويدن إلا بنسخ النموذج إنساني وإنساني جداً منه.

تستطلع البشاعة. قد نقول إنه إذا شكلت الديكارتية والعلموية التي انطلقت منها نزعة محاربة للأيقونات عن خطأ وعن احتقار معمم للصورة، فإن محاربة الأيقونات المشائية هي نموذج بامتياز في العداء للأيقونات: فهي تلغي المدلول في الرمز حتى إنها لا تتمسك إلا بظاهر المعنى، بالدال. الفن كله، والخيال كله، يحشران نفسيهما في خدمة الفضول وحده، الفاوستي والمظفر للمسيحية. صحيح أن الغرب كان مستعداً أيضاً بشكل أعمق لهذا الدور الزخرفي بتيار معادٍ للأيقونات أكثر أصالة وعمقاً بحيث يتوجب النظر فيه الآن.



إن العقلانية، الأرستوطاليسية منها والديكارتية، تحتفظ بميزة كبيرة وهي إرادتها في أن تكون عالمية بمشاركة خاصة «للعقل السليم» أو «للحس المشترك». ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة للصورة: لقد كانت في خدمة حادثة ما، موقف تاريخي أو وجودي يلونها، ومن أجل ذلك كانت الصورة الرمزية بحاجة دائمة للتابعات، وذلك كما يحتاج البطل المسرحي، والقطعة الموسيقية، إلى «شارح». وما الرمز ككامل إلا صورة تهدده إقليمية الدلالة، ويوشك أن يتحول في كل لحظة إلى ما يسميه ر. ألن بلكاه «جلدراً تركيبياً» (أو عنصراً تركيبياً) *synthème*⁽¹⁾، أي صورة وظيفتها، قبل كل شيء، معرفة اجتماعية وعزل اتفاقي. قد نستطيع القول بأن ذلك ليس إلا رمزاً متحولاً إلى قوته السيميولوجية. إن أي «اتفاق»، تنشطه أفضل نوايا الدفاع الرمزي، هو حتماً وثوقي⁽²⁾. على مستوى التواصل الأنطولوجي والميل

(1) ر. ألن، عن طبيعة الرموز.

(2) انظر ب. موريل، الدالول والمقدس، ص. 186: «الأعراف المقدسة».

الشخصي، حصل انحطاط ميزه بدقة القس برنار موريل⁽¹⁾؛ «ترجم اللاهوت اللاتيني الكلمة اليونانية «mystère» بـ «sacrement»، ولكن الكلمة اللاتينية لا تقدم كل غنى الكلمة اليونانية. يتضمن السر اليوناني نافذة على السماء، احتراماً لـ «الا يوصف، واقعية روحية، قوة في الفرح، لا يعبر عنها الاعتدال المنطقي، ولا الإيجاز القانوني للزرعة السرية الرومانية». ومنشعب الصورة الرمزية فضائل الانفتاح هذه على السمو في حضن الحلولية (حالة كائن مائل في كائن آخر) الحرة. صائرة مكوّناً-تركيبياً، تنشيط الصورة أمام النزعات الاكليريكية التي ستعدها، إنها تستوظف. متجسدة في ثقافة، وفي لغة ثقافية، توشك الصورة الرمزية أن تتجمد بعقيدة، وتركيب لغوي.

ومن هذه الناحية بالذات يهتد الحرف الروح، عندما يصبح ما هو شاعري نبوي مشبوهاً ومكموماً. بالاختصار، إنها واحدة من المفارقات الكبرى للرمز أن لا يعبر عن نفسه بحرف مؤتلف بالمعاني إلى هذا الحد أو ذاك. ولكن الإيجاز الرمزي يريد أن يكون يقظة الروح بما يتجاوز الحرف، وتحت طائلة الموت. والحال، فإن كل كنيسة هي وثوقية بشكل وظائفي، ومؤسسية من ناحية الحرف. وكجسم سوسولوجي، «تقسّم الكنيسة العالم إلى اثنين: مؤمنين ومتهكي الحرمات»⁽²⁾. تقوم بذلك الكنيسة الرومانية بشكل خاص، تلك التي لم تعط في لحظات الأوج من تاريخها حرية الوحي للخيال الرمزي، أخذة بيدها سيفاً ذا حدين. وكما قلنا، كانت الفضيلة الأساسية للرمز هي تأمين حضور السموبذاته في حدود السر

(1) المصدر السابق، ص 23.

(2) ب. موريل، المصدر السابق، ص. 32.

الشخصي. وقد اعتبر الفكر الأكليريكي ادعاء كهذا باباً مفتوحاً لولوج انتهاك الحرمات. وإن تكن الشرعية الدينية فريسية، سنية أو «رومانية»، فإنها تجابه دائماً وبشكل أساسي التأكيد أن لكل ذاتية روحية، «عقلاً فاعلاً مفصلاً، روح قدس، وسيداً شخصياً يربطها بفيض العقول دون أية وساطة»⁽¹⁾. وبعبارة أخرى، وفي السيرة الرمزية الصافية، فإن الوسيط، ملاكاً كان أو روح قدس⁽²⁾، يكون ذاتياً، يفيض تقريباً عن امتحان حر، أو بالأحرى عن تهلل حر، ويفلت بذلك من كل صياغة دوغماتية مفروضة من الخارج. إن ارتباط الشخص بالمثل الأنطولوجي بواسطة ملاكه يخفي العزل السري للكنيسة⁽³⁾. وكما في الأفلاطونية، وخاصة الأفلاطونية القالانينية، وتحت غطاء علم الملائكة، يوجد «علاقة شخصية مع ملاك المعرفة والرؤيا»⁽⁴⁾.

(1) اظهر هـ. كوربان بشكل جيد الرابط بين المهرقة الغنوصية (المعرفة الالهية) والرمزية عندما كتب: «من الممكن أن غيز في المجابهة التي أدت إلى غيبة فلسفة ابن مينا التي أخذت وجهاً لاثنياً... نميز نفس الأسباب التي حركت جهود الكنيسة الكبرى لإلغاء الغنوصية في القرون الأولى. ولكن هذا الالغاء أكد مسبقاً على انتصار فلسفة ابن رشد مع كل ما يفرضه هذا الانتصار».

(2) عرّف موريل الروح القدس كارتباط شخصي بالطاقة الإلهية: «يجب الاعتقاد بوجود نقطة تلاقي الطاقة الإلهية في الجسم الانساني، على الأقل معاشية نموذجين من الحياة متغايرين في الشخص نفسه».

(3) تشرح الكنيسة الأرثوذكسية هكذا هذه الصلة الشخصية في تقديس طغرانية المسيح (تمثيل أحرف المسيح مرقومة بشكل متشابه (ميسرون))، صلة تجعل من كل مصلق «حامل الروح القدس» (منفس). كما أن الكنيسة الأرثوذكسية تركز على التأكيد الفردي لعيد العنصرة «السنة نار...» تحط على كل منهم... انظر أ. كليمان، المصدر السابق ص. 81 و 82.

(4) يشير هـ. كوربان إلى اتجاه مماثل فريد بين اضطهادات الكنيسة الرومانية =

إن كل رمزية هي إذاً نوع من المعرفة الروحية، أي طريقة توسط عبر معرفة ملموسة وتجريبية⁽¹⁾. ومثل أي معرفة روحية، فإن الرمز هو «معرفة مطبوعة»، «معرفة متقلبة» فهي قبل كل شيء ليست بحاجة إلى وسيط اجتماعي، أي سرّي واكليريكي، ولكن هذه المعرفة الروحية (الوقوف على السر)، لأنها ملموسة وتجريبية، تملك دائماً ميلاً لتصوير الملاك بوسطاء - أشخاص من الدرجة الثانية: أنبياء، مخلص، وخاصة امرأة. وبالنسبة للمعرفة الروحية، يحصر المعنى، فإن «الملائكة الأكثر سمواً» هي: صوفيا وباريلووسينة روح القدس وهيلانة، إلخ... حيث السقوط والسلام يرسم الآمال نفسها للطريق الرمزي: تواصل الملموس بمعناه المثلّم. لأن المرأة، مثل ملائكة الرؤيا الأفلوطينية (نسبة إلى أفلوطين Plotin) تملك، بعكس الرجل، طبيعة ثنائية هي الطبيعة الثنائية للرمز نفسه: خالقة «معنى» وفي

= للمثل الروحانية المتقدمة - الغنوصية والماتوية - وبين اضطهادات الإسلام الشرعي السني للصوفية الروحية.

(1) نقول «نوع من المعرفة الروحية» لأن المعرفة الروحية يحصر المعنى هي طريقة هجينة من العقلانية والدوغماتية اللغافية، وهذا ما رأه بشكل جيد ب. ريكور (انجاز واثم ص. 156): «المعرفة الروحية هي ما يتلقى وينمي اللحظة السببية للخرافة». على كل حال فإن ما كتبه ه. ش. بيش Pech عن المعرفة الروحية ينطبق كاملاً على للمعرفة الرمزية: «نسمي أو نستطيع أن نسمي غنوصية - وأيضاً معرفة روحية - كل عقيدة أو موقف ديني يرتكز على النظرية أو التجربة الداخلية المضمونة لأن تصبح حالة ثابتة... وهذه العقيدة وخلال الإشراق فإن الإنسان يتمالك نفسه بحقيقته، يتذكر... وهذا يعرف نفسه أو يتعرف إلى نفسه في الله... بيش، ظاهراتية المعرفة الإلهية، حوليات المعهد الفرنسي رقم 53 ص. 168 - 169. انظر من. بيترمان، الثنائية عند أفلاطون، الغنوصية والماتوية، للطابع الجامعية الفرنسية 1947.

الوقت نفسه «وحاء» مادياً لهذا المعنى. إن الأتوتة هي الوسيط الوحيد لأنها «متفعلة» و«فعالة» في الوقت نفسه. وهذا ما عبر عنه أفلاطون ويعبر عنه رسم شيكينا اليهودي، كما ويعبر عنه بشكل جيد رسم فاطمة الإسلامي⁽¹⁾. المرأة هي إنا، مثل الملك، رمز الرموز، وذلك كما تظهر في علم المريميات الأرثوذكسي في رسم تيوتوكوس، أو في طقوس الكنائس المسيحية التي تشبه عن طيب خاطر «بالزوجة»⁽²⁾ بقدر ما هي وسيط أسمى.

هذا وأنه للذي مغزى إن كل الروحانية الغربية ترتوي من هذه النتائج الأفلاطونية. لذلك لم يغف القديس أوغسطين كل الأفلاطونية الجديدة. وكان سكوت أريمان بالذات قد مهد في القرن التاسع لكتابات دنيس أريوباجيت Denys l'Aréopagite في الغرب⁽³⁾. وكان برنار كلارفر وصديقه غليوم دي سان تيري وكذلك هيلدغاردو بانجان من انصار⁽⁴⁾ إحياء الذكرى الأفلاطونية. ولكن بمواجهة نقل الروحانية هذا، فإن الكنيسة تسهر مرتابة كأنها تمارس وظيفة.

(1) جعلت الأيقنة القديمة من اله الحب مخلوقاً مجتجاً، وعند أفلاطون لا يمثل هذا وحده نموذج الوساطة، فقد وضع أفلاطون (Timée, 480 sq) بين المثال المعقول والعالم المحسوس وسيطاً سرياً: «الوعاء»، «المرضعة»، «الأم»، ... انظر انبثاق الماء الأفلاطوني في *Madonna intelligenzia* لأفلاطوني مصر الوسيط، وفي صورة فاطمة - الخلق عند الصوفية، انظر هـ. كوربان. المصدر السابق ص. 119. ...

(2) انظر ب. موريل، المصدر السابق ص 210.

(3) «أسماء الآلهة»، «علم اللاهوت الصوفي»، «الترتيب السماوي» (انظر الآثار الكاملة، طبعة م. دوغانيللاك) عنوان ذات مغزى تعود إلى مذهب اليهود في الأسماء الدينية وقد تبناها علم اللائحة الشرقي.

(4) انظر لايزغان Leisegang، المعرفة الإلهية.

نصل هنا إلى العامل الأهم في نزعة عاربة الأيقونات الغربية،
فهذه بما هي ناقلة روحية يرفضها صراحة الموقف الدوغماتي بإدراك،
ويتجلى «فرحي» قرباني. بالنسبة للكنائس الشرقية، رُسمت الأيقونة
حسب طرق أصولية ثابتة، وثابتة بصلابة أكبر من الأيقنة الغربية.
ولكن لم يبق من ذلك إلا عبادة الأيقونات التي تستعمل بلا تحفظ قلرة
التواصل المضاعفة للرمز، وتحليه القوطي. وحدها الكنيسة
الأرثوذكسية تطبق بدقة قراوات المجمع السابع المسكوني الذي حرم
تقديس الأيقونات، وقد أعطت دوناً تحفظ للصورة الدور المقدس
«لعبودية مضاعفة»، وينقله للصورة يجعل هذا الدور من الدال
علاقات بين المدلول والشعور المقعم، علاقات «ليست اتفاقية بشكل
صافي ولكنها داخلية أساساً»⁽¹⁾، وبهذا الشكل يظهر الدور العميق
للرمز: إنه «تأكيد لانجاء نحو حرية شخصية». ومن أجل هذا فإن
الرمز لا يمكن أن يكون واضحاً: لا تحصل خيمياء التحويل والتجلي
الرمزي، في نهاية المطاف، إلا في بوتقة من الحرية. ومجدد الدفع
الشاعري للرمز الحرية الإنسانية أفضل مما يجدها أي تأمل فلسفي:
يستمر هذا التأمل في اعتبار الحرية خياراً موضوعياً، بينما تحسُّ ومن
خلال اختيار الرمز أن الحرية «مبدعة» معنى: إنها شاعرية سمو داخل
القضية الأكثر موضوعية، والأكثر ارتباطاً بالحادثة الملموسة. إنها محرك

(1) انظر ب. موريل، المصدر السابق ص. 195 الفصل: «الضوابط الطقسية». انظر أوليفيه كليمان، المصدر السابق ص 107: «ليس للسبح كلمة الله فقط ولكن صورته. يظهر تجسّد السبح الأيقونة، وتشهد الأيقونة على تجسّد... تسكن النعمة الإلهية في الأيقونة». يرمز إلى هذا الدور الوسيط الذي تقوم به الأيقونة بالفواصل الأيقوني نفسه، حيث تمثل الشفاعة في وسطه بصورة العلولة والقدس جان والشفيعين الأكرين.

الرمزية. إنها جناح الملك⁽¹⁾.

كتب هنري غويه Gouhier مرة أن العصر الوسيط انطفأ عندما اختفت الملائكة. نستطيع أن نضيف إلى ذلك أن روحية ملموسة تلاشت عندما تحولت الأيقونات عن غرضها وحلّت محلها الاستعارة. والحال هذه، وفي مراحل التقويم الدوغماتي والتشدد البدني، وعندما كانت السلطة البابوية في أوجها بقيادة Innocent III أو بعد مجمع ترانت Trente، أصبح الفن الغربي مجازياً وبشكل أساسي. وعلى الصياغة التصويرية للعقيدة الفن الكاثوليكي الروماني الذي لا يعود إلى إلهام ما، بل «بشهر» ببساطة حقائق الإيمان المحددة دوغماتياً. والقول إن الكاتدرائية القوطية هي «نوراة من حجر» لا يفرض أبداً أن يكون مقبولاً التفسير الحر الذي يقول إن الكنيسة ترفض النوراة المكتوبة. «نوراة من حجر» يعني هذا التعبير ببساطة أن النحت والزخارف الزجاجية والرسم الجداري إن هي إلا توضيح للتأويل الدوغماتي للكتاب المقدس. وإذا يتوحد الفن المسيحي العظيم مع الفن البيزنطي والفن الروماني (أي فنا الأيقونة والرمز)، فإن الفن الكاثوليكي العظيم (فن يتضمن كل الوعي الجمالي للغرب) يتوحد مع «الواقعية» والزخرفية القوطية كما مع الزخرفية والتعبيرية الباروكية (يتسم بأسلوب فني ساجد بخاصة في القرن السابع عشر وتُميّز بالزخارف والحركية والحرية في الشكل). إن فنان «انتصار الكنيسة»

(1) ومن أجل ذلك، فإن الأيقنة والاشتقاق عند اليونان يجعلان من كلمة (l'âme)، النفس «ابنة الهواء وابنة الريح». والنفس مجنحة مثل «النصر»، وعندما رسم دولاكروا «حريته» على قمة المنaras، أو عندما نحت ريد Rude على قومون النصر، وجدوا بعفوية طيران «نصر ساموتراس».

هو روبنس Rubens وليس أندريه روبليف Roublev أو حتى رامبراندت Rembrandt.



وهكذا، ومع إطلالة الفكر المعاصر، وعندما أنهت الثورة الفرنسية خلغ الركائز الثقافية للحضارة الغربية، تبين أن النزعة الغربية لمحاربة الأيقونات، والناجمة عن ستة قرون من «تقدم الشعور»، قوية جداً، لأنه، إذا كانت دوغماتية الأدب، وتجريبية الفكر المباشر والعلموية السيامية (الأعراضية) نزعات متباعدة معادية للأيقونات، فإن نتيجتها المشتركة، خلال التاريخ، تذهب معززة في الاتجاه نفسه. حتى إن أوغست كونت⁽¹⁾ لاحظ هذا التراكم للحالات الثلاث لتصوراتنا الأساسية، وأسس وضعية⁽²⁾ القرن التاسع عشر. ولأن الوضعية التي استخلصها كونت من تقويمه لتاريخ الفكر الغربي هي في الوقت نفسه دوغماتية «استبدادية» و«أكليبريكية»، فهي فكر مباشر على مستوى «الوقائع» والحقيقية» بمواجهة الأوهام والشرعية العلمية⁽³⁾. وما نحن نستعيد تعبيراً طبقة جان لاكروا⁽⁴⁾ على وضعية

(1) انظر أ. كونت، محاضرات في الفلسفة الوضعية، الدرس الأول.

(2) فلسفة أوغست كونت التي تقصّر عنايتها على الظواهر والوقائع اليقينية، مهمة كل تفكير تجريدي في الأسباب المطلقة.

(3) انظر أ. كونت، مستام السيامة الوضعية. انظر ج. لاكروا، علم الاجتماع عند أوغست كونت، والمؤلف المهم والمدهش لـ هـ. غويه Gouhier : فترة شباب أوغست كونت ونشوء الوضعية (3 مجلدات).

(4) ج. لاكروا، المصدر السابق ص 103 و 108 : «إننا الوضعية هي من نفس التيار الفلسفي الذي يلغي الله ويهين كل فكر»، ص 110 : «لأنكلا تتخلص من الظلم السياسي حتى نقع في الطغيان الروحي».

أوغست كُوتْ وتقول إن «الانكماش» المتصاعد في حقل الرمزية أدّى في بداية القرن التاسع عشر إلى تصوّر ودور للرمزية «مختصر» بشدة. قد نتساءل بحق ما إذا كانت الحالات الثلاث هذه والتي هي حالات تقدم الشعور ليست المراحل الثلاث لإطفاء ولاستلاب الروح بشكل خاص. إن دوغماتية «لاهوتية» وتصورية معنوية «ما وراء طبيعية» مع امتداداتها الأوكهامية، وأخيراً السيامية (الأعراضية) الوضعية، إن ذلك كله ليس إلا خموداً متنامياً للقدرة البشرية بعلاقتها مع السمو، خموداً لقدرة التوسط الطبيعي للرمز.

الفصل الثاني

الترميزات التحويلية

«إنَّ الحُللَ عقلياً رمزاً ما ، يعني أن تقشر بصلة
لتجد البصلة»
بيار اماتويل «قيمة التشوة»

لقد وعى عصرنا أهمية الصور الرمزية في الحياة العقلية بفضل إسهام علم الأمراض النفسية والنماسة. ويبدو فجأة أن كلا العلمين يبرزان ويذكران الفرد العادي والمتعلم أن جزءاً كاملاً من تصوره يتجاوز بشكل خاص مع تصورات «البدائين» والمصابين بالعصاب وبالهذيان. إن المناهج التي تقارن «الجنون» بالعقل السليم، والمنطق الفعال للمتعلمين بعلم الأساطير عند البدائين كان لها الفضل الأكبر في اجتذاب الانتباه العلمي للقاسم المشترك للمقارنة: مملكة الصور، الأولية التي بموجبها تفتن الرموز بالبحث عن المعنى المغلف تقريباً بالصور أو بالترميزية.

وإذا عيّد التحليل النفسي والإناسة الاجتماعية اكتشاف أهمية الصور وقطعان ثورياً بذلك مع ثمانية قرون من الكبت ومن قهر التخيل، فإن هذه العقائد لا تكتشف الخيال الرمزي إلا لتحاول إدماجه في علم التصنيف التعقلي، وإلا لتجرب «تحويل» للترميز إلى مرموز دون سر. إن هذه السيرورات التي تحول الرموز إلى

معطيات علمية والرمز إلى الدالول هي التي يجب أن ندرسها الآن
بحسب مستام التحليل النفسي أولاً.



«ما الفرويدية المشهورة جداً إلا اكتشاف حيوان خطر
في كل إنسان وفق أكلة عادية جداً،
آلان، وعناصر فلسفية»

من المفيد لنا أن نوجز إلى أبعد الحدود ما يشكل هيكل المذهب
الفرويدي، لكي نوضح بشكل أفضل ما هو مفهوم التحويل في منهج
التحليل النفسي⁽¹⁾

المبدأ الأول عند فرويد هو وجود سببية نفسية بشكل نوعي، أي
أن عوارض نفسية وحتى فيزيولوجية ليس لها بالضرورة أساس
عضوي. وهذا يعني بشكل خاص أن حتمية ما تسيطر بدقة في العالم
النفسى كما وفي العالم المادى أيضاً⁽²⁾.

المبدأ الثانى عند فرويد هو وجود لا وعي نفسى، خزان مادى
لكل سيرة الشخص، حافظ لكل الدوافع النفسية «المنسية» وهذا

(1) من الضروري العودة إلى كتابات فرويد نفسه وخاصة: «مقدمة في التحليل
النفسى»، بايو 1926، و«تفسير الأحلام»، المطابع الجامعية الفرنسية 1967،
«بحث في التحليل النفسى» بايو 1936. ويمكن استشارة المؤلفين الشهيرين:
إ. جونز، «حياة ومؤلفات س. فرويد»، 3 أجزاء، المطابع الجامعية الفرنسية
ور. دالبيز، «منهج التحليل النفسى والملعب الفرويدى»، مجلدين، دسلي دو
بروير 1949.

(2) حول انكار فرويد للحرية، انظر مقدمة في التحليل النفسى ص. 38 - 59.

المبدأ ناجم عن ممارسة هذا الجهد العلاجي لابتعاث الدوافع النفسية حيث العُصَب (جمع عصاب) هي تأثيرات دلالية .

المبدأ الثالث هو وجود دافع للإزالة، للنسيان بعينه . إنه «الكبت»، أى المقاومة، المنعرج الاجتماعي القرابي غالباً، وهو السبب الحقيقي الموجب لانبثاق الأثر العصبي . «يكبح» الكبت في اللاوعي ما يسمعه بالمنعوق⁽¹⁾ .

المبدأ الرابع أو الدافع العام للحياة النفسية، هو هذه الغريزة الخفية التي يناهضها دائماً الكبت (المراقبة) دون أن يتغلب عليها إطلاقاً : إنه «الميل الجنسي أو الليبيدو» . والحال، فإن هذا الميل الجنسي ليس معصلة للبلوغ، إنه موجود سابقاً خلال الطفولة ولكن بمراحل ما قبل جنسية، تكون فيها هذه دون أداة لا بل دون هدف . يريد الليبيدو دائماً إشباع حاجته التي لا تقهر، إنه يرد كمشير للعلامة ويهدف دائماً لإلغاء المثير . هذا، وتحبط أليات الكبت هذا الإشباع دون إصابة دينامية الليبيدو، من هنا المبدأ الخامس، الحاسم بالنسبة لموضوعنا .

ولأن التحريم العنيف إلى هذا الحد أو ذاك، والحوادث الصادقة إلى هذا الحد أو ذاك، تكبت الغريزة في اللاوعي فإن هذه تشقى غليلها بطرق «ملتوية» . وبهذا فإن الاشباع المباشر للغريزة «يستلب نفسه متكرراً» «بتخيلات» (صور)، «بتخيلات تحتفظ بطابع مراحل التطور الليبيدي للطفولة . إن تخيلات الحلم هي دلالية بالنسبة لليبيدو

(1) ترانا نبسط هنا كثيراً فكر فرويد . حتى عام 1920 ، أدرك فرويد النزاع العصبي كنتاج للمواجهة بين «غريزة الأنا» وبين «الليبيدو الجنسي» ، انظر لاغاش ، التحليل النفسي ص 27 .

بشكل خاص، ولغامراته الطفولية أيضاً. إنَّ الأساس في منهج المعالجة الخاص بالتحليل النفسي يعتمد على الانطلاق من هذه الغوامات الغامضة في الظاهر للوصول إلى مصدرها العميق في السيرة الذاتية، الذي يخفيه كبت عنيف في الناحية الأكثر سرية من اللاوعي. التخيل، الاستيهام، هو «رمز دافع صراعي كان قد ناهض» في ماضٍ ذاتي بعيد جداً - أثناء السنوات الخمس الأولى من الحياة بشكل عام - «الليبيدو والغرائز المضادة الخاصة بالكبت». فالتخيل إذاً هو دائماً دلالة تثبت لليبيدو أي لنكوص عاطفي.

وانطلاقاً من هذه المسئلة، فإن مفهوم «الرمز» يتلقى عند فرويد تحويلاً مضاعفاً يستجيب له منهج مضاعف أوضحه بمهارة رولان دالبيز Dalbier في الفرويدية: منهج التداعي أو الترابط والمنهج الرمزي. أولاً، بالنسبة للطبيعة الحتمية التي تربط دائماً أثراً نفسياً (تخييلات الحلم مثلاً) بالدافع الأهم للنفسية، أي الليبيدو، فإن الرمز يوصل دائماً، في نهاية المطاف، إلى الجنسية، إلى جنسية غير ناضجة لأنها غير مشبعة. وهو هذا الميل المحتوم الذي يسمى عند فرويد باسم الجنسية الجوفية. تتحول كل الصور، كل الاستيهامات (الاستيهام: تصور تخيلي خادع من حلم أو هلوسة)، كل الرموز إلى تلميحات أو إشارات متخيلة للأعضاء الجنسية الذكرية منها والأنثوية. وتصبح الطفولة ومراحل البلوغ الجنسي المستودع السبي لكل التجليات الجنسية، لكل أشكال⁽¹⁾ الإشباع الجنسية. هذا وكما لاحظ دالبيز⁽²⁾، إنَّ ضيق وصلابة الحتمية الفرويدية هما ما يسمح بتحويل كل صورة إلى نموذجها الجنسي: إن خطأ فرويد هو

(1) انظر فرويد، حياتي والتحليل النفسي ص. 158.

(2) ر. دالبيز، المصدر السابق، II، 267.

توحيد «الدافعية» و«التداعي» بالمشابهة أو التجاور، هو أنه بنى كدافع ضروري وكافٍ للاستيهام ما لم يكن إلا تابعاً متداعياً في التشكيلة المتعددة للرمز. لم يحول فرويد الصورة إلى مرآة خجولة للمعضو الجنسي وحسب، ولكن أيضاً وعمق أكبر حول الصورة إلى مرآة لجنسية مشوهة تماثل النماذج التي تقدمها مراحل عدم البلوغ الجنسي للطفولة. وتكون الصورة إذاً ملطخة بالشذوذ، محصورة حيث إنها بين استيهامين: استيهام البالغ الذي يؤدي إلى النكوص العصبي، والاستيهام الطفولي الذي يثبت الصورة عند مستوى ذاتي من الانحراف⁽¹⁾. إن منهج التداعي - حيث لا يملك التداعي أية حرية - المتوحد مع البحث الحتمي للغاية لدافعية ما - وفي هذه الحالة لدافع وحيد - لا يستطيع ومن تداعٍ إلى تداعٍ إلا تحويل الظهور المسكين والنزوي لصورة ما فقط إلى أثر ضروري للدافع الأول ولعوارضه: الليبيدو وعوارضه الداتائية.

ولكن يوجد ما هو أخطر من هذا التحويل الضعيف للرمز إلى عارض جنسي: يشير دالبيز⁽²⁾ إلى أن فرويد يستعمل الكلمة رمزاً بمعنى أثر - دالول effiet - signe، وهذا ما يختصر حقل الرمزية المفتوح بشكل لانهائي كما عرفناه في بداية مؤلفنا: «للكائن إذاً عدد لانهائي من الرموز، بينما لا يستطيع أن يملك إلا عدداً محدوداً من النتائج والأسباب...»، «تشكل رمزية التحليل النفسي نقيض الرمزية العادية تماماً».

من هنا، نحن نشهد شلالاً من «التحويلات» التحليلية النفسية: ففي حين أن أغلب البشر يعتبر ميترفا الخارجة من جمجمة

(1) مقطع من تحليل المستهيا، فرويد، مجلة التحليل النفسي.

(2) ر. دالبيز، المصدر السابق، II، ص 124.

جوبيتر كرمز ، أو على الأقل مرموز، للأصل الإلهي للحكمة، فإن التحليل النفسي، مساوياً مينرفا والحكمة من ناحية، عدم التحقق، وحسب الحاجة الشديدة للسببية، ومشتقاً المجرد من الملموس، يعتبر الحكمة كرمز - أو بتميز أفضل الإشارة - الأثر - لمينرفا. إذاً ، وبعد أول تحويل للرمزية إلى تصور ترباطي خالص (تداعوي) وباسم مبدأ للسببية مستقيم، يُعكس الاتجاه المشترك للرمز: منطقياً يساوي الرامز المرموز، ونستطيع هكذا، بعملية عكس، تبديل هذا بذلك.

ثانياً ، من تحويل إلى تحويل، فإن مينرفا الخارجة من مجموعة جوبيتر تتحول بدورها إلى تصور للولادة عبر الفرج... وخطوة واحدة إلى الأمام، لا يصبح بعدها انبثاق الحكمة إلا الأثر - الدالول للولادة الشائعة لأغلب البشر عبر الفرج الأنثوي. وبذلك فإن الحكمة بذاتها، كلها مثل مينرفا، ليست بالنهاية إلا الأثر - الدالول للجنسية. لنوجز سلسلة تحول «الرمز المقلوب» هذا كما أدركه فرويد: الحكمة ← مينرفا الخارجة من الرأس ← ولادة عبر الفرج. إن العيب الأساسي لتحليل فرويد النفسي هو تركيبه حتمية صارمة تجعل من الرمز مجرد «أثر - دالول» بسيط مع سببية وحيدة: الليبيدو المستبد. إذاً ، فإن نظام التأويل لم يعد يستطيع أن يكون إلا نظاماً مشاركاً (محافظاً على المعنى نفسه في مختلف أشكاله) حيث إن دالولاً يُردُّ إلى دالول، ونظام حشوية - جنسية يكون فيه الدالول الأخير، السبب، أثراً للجنسية، وتكون هذه نوعاً من محرك ثابت لكل النظام.

قد ندرك هذا التحويل عبر حالة ملموسة موضحين عقدة أوديب الشهيرة في المثل التالي: X... يحلم أنه يتناول وجبته مع راهب، يتعهد X للراهب وأمام تمثال العذراء، ولكن باشمتراز، أن ينطلق.

للعناية بالبرص. يعطينا التحليل الفرويدي لهذه الحالة أولاً التدايعات التالية: «راهب»: فيها مضي كان الشخص X يعترف أمام راهب كبوشي، «التعهد»: كان هذا الشخص قد قبل علاقة مودة حثوة جداً من امرأة شابة تعاني من أزمة أخلاقية، «تمثال العذراء»: أمام هذا التمثال كانت والدته تجعله يقيم صلواته في طفولته، بالإضافة إلى أن وجه التمثال كان يشبه وجه أمه. وإذا تمرر من التدايعات إلى الرموز نكتشف أن البرص هو التلميح التوراتي للخطيئة، من جهة أخرى يذكر «الراهب» الشخص بأنه شاهد مسرحية Thais وإن الراهب يافنومس الذي أراد أن يخلص العاهرة، والذي استسلم هو نفسه، كان قد أثر به بشدة.

بينما ينعش الرمز التدايعات، يتحول الحلم إذاً إلى حلم ولد أوديسي: الميل السري للمرأة التي تمر بأزمة ضمير يلعب دوراً مؤذياً يعود إلى الرغبة المحرمة للطفولة. أن اللييلو الجنسي وكتبته الذاتي المتكرر هو المخرج الوحيد لرمزية الحلم.

مع ذلك فإن الفضل الأكبر لفرويد وللتحليل النفسي، رغم هذا الإيجاز السببي ومواراة الرمز لحساب الدلالة، هو في إعادة الاعتبار للقيم النفسية والصور التي طردتها العقلانية المطبقة في العلوم الطبيعية. بالطبع، يتحول الأثر - الدالول الرمزي في التحليل النهائي إلى تناسخ لبييدوي، ولكن يعمل في غضون ذلك كسبب ثانوي في حقل النشاط النفسي. وفي هذه الواقعية السيكلوجية تكمن قبل كل شيء الثورة الفرويدية⁽¹⁾.

(1) انظر دالبيز، المصدر السابق. II، ص. 56: «ترجم تأثير فرويد على طب الأمراض النفسية وعلى علم النفس المرضي ببعث حقيقي للاعتقاد بفعالية الحياة النفسية».

سنرى الآن أن هناك، مع ذلك، طريقة أخرى لإدراك اللاوعي، ليس أبداً كملجأ فائق الوصف للخصائص الفردية وكمؤمن لحكاية فريدة⁽¹⁾، ولكن كخزان «البنى» الذي تفضله الجماعة ليس أبداً على هذا الانحراف المتعدد الأشكال الذي سيكون عليه الطفل ولكن على هذا «الاجتماعي المتعدد الأشكال» الذي هو الصغير البشري.



«بني الفكر الحرالي... قصوره الأيديولوجية

بمحارة خطاب اجتماعي قديم»

ليفى - شتراوس، الفكر البري.

كما رأينا، ففي الوقت الذي يكون فيه التحليل النفسي إعادة اكتشاف لأهمية الرمز، فإنه يخفي المدلول لحساب السيرة الذاتية الفردية، ولحساب الدافع الليبيدي. ويرسم الجانب الفرويدي من التحليل النفسي وبشكل جديد علماً للنماذج الأصلية. ولكن، وبما أنه «مسكون» بالجنسية، فهو يحول الرمز إلى المظهر المخجل لليبيدو والمكبوت، ويحول الليبيدو إلى استبداد متعدد الأشكال للفريزة الجنسية.

وما كان قد انتقد بحق هو هذه الأحادية الكامنة، هذه الاستبدادية الجنسية وخاصة نزعة تعميم نماذج الكبت. على أثر مالىنوسكي⁽²⁾ ودراسته الحاسمة حول سكان جزر تروبريان

(1) انظر ليفى - شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 224.

(2) ب. مالىنوسكي، حياة الملائذين البريين الجنسية.

Trobriland، شكك النيامون الوصفيون بشكل خاص بعملية عقدة أوديب الشهيرة. ينهى البحث النيامي الوصفي أن الرمزية الأوديبية التي يقوم عليها النظام الفرويدي ليست إلا عارضاً ثقافياً متموضعاً بدقة في مكان معين وعلى الأرجح في زمن ما. وبشكل عام، تطرح الانثروبولوجيا الثقافية للبحث مرة ثانية رحلة نماذج الكبت، ووحدة التربية الأهلية. إن التحويل الأولي إلى صلعة أوديبية، وهو الركن في التحليل النفسي الفرويدي، لم يعد يستطيع أن يكون ثابتاً. بقي كتابه الذي يخالط فيه بنفسه على أرض النياسة، أي كتاب «الطوطم والمحرم»، يلعب فرويد إلى درجة تحويل المجتمع، العلاقة والعقد الاجتماعي إلى عارض أوديسي أصلي، وقد حكمت النياسة على هذا الكتاب كرواية من أصل مستويات الخيال المبدع⁽¹⁾. كيف يكون حادث أوديسي ما في أساس كل الرموز وكل العلاقات الاجتماعية في مجتمع بدائي ما، في حين لا يقدم هذا المجتمع أي أثر لو أي إمكانية وجود حالة أوديبية في عاداته وفي أعرافه الحية؟

ومع ذلك، فإن النيامي الوصفي أو السلافي لا يمكن أن يبقى غير مبالٍ إزاء التضخم الخرافي، والشعري والرمزي الذي يسود في هذه المجتمعات المسماة «بدائية». ويبدو أن هذه المجتمعات تعوّض النقص بغياب التقنم التقني وغياب الاهتمامات التكنوقراطية بعجائب خيالية مبالغ فيها. وتكون الأعمال اليومية والعادات والعلاقات الاجتماعية مثقلة بالرموز، ومضاعفة في أصغر تفاصيلها بموكب من القيم الرمزية⁽²⁾. إلى ماذا تُردُّ هذه الوفرة من الرموز التي

(1) انظر مالتوسكي، الجنسية وكتبها في للمجتمعات البدائية ص 130 - 131.

(2) انظر م. غريول، «إله الماء»، ديتزلان، «حياة البامبارا»، دون تاليسفا، «شمس هوبي».

تفرض سلوك وفكر «البدايين»؟

متصبح الالسية دائماً ، وبكل أشكالها أنموذجاً لفكر اجتماعي . وفي الحقيقة ، فإن اللغة ظاهرة شاهدة وممتازة على الموضوع الاجتماعي فهي تطرح هذه التعددية التضاضلية التي تشكل خصوصية الأناسة الاجتماعية بمواجهة وحدة الطبيعة الانسانية التي تسلم بها إلى هذا الحد أو ذاك الإناسة النفسانية ، ويسلم بها بشكل خاص التحليل النفسي . ذلك لأن اللغات متعددة ولأن المجموعات الالسية لا يلغي بعضها الآخر ، وإذ تُردُّ الرمزية التي تكونها لغة ما ، بفوناماتها ، بكلماتها ، بصيغ جملها إلى مدلول أعمق ، فإن هذا المدلول يجب أن يحفظ بالطابع المتغير للغة التي توضحه وتظهره ، والمدلول كاللغة ، لا يستحق التعميم : فهو من طبيعة متغيرة ولا تستطيع «الرمزية» الفقهية اللغوية أن تعود إلا إلى دلالة اجتماعية . ويظهر أن توحيد الرمزية بالمجتمع الذي يحملها توحى به الالسية . لكن بينما يتمسك بعض علماء الاجتماع⁽¹⁾ بدقة بالرمزية الالسية ويمشرون أنفسهم في مجال الفونامات ودلالات الألفاظ مفتشين في الأشكال اللانهاية اللغوية للكلام الانشائي عن مشابهات الالسية تسمح باستنتاج مشابهات اجتماعية ، فإن آخرين يجربون تطبيق المناهج الالسية - ويشكل خاص من فقه اللغة - ليس فقط على اللغة ولكن غالباً على رموز مجتمع ما شعائرية بقدر ما هي خرافية ، غير مفتشين أبداً عن التشابهات ولكن عن الفروقات بين المجتمعات التي تشير إليها بنى المجموعات الرمزية والخرافية أو الطقسية .

(1) تناول هذا التعبير الشامل ليس بمعناه الدقيق ، ولكننا نريد ببساطة ، القول إن الاختصاص موضوع الحديث يلاص مجال العلوم الاجتماعية ، وبشكل عام : علم الاجتماع ، السلالة ، الانثروبولوجيا الثقافية ، العراق . الخ .

يتمثل منهج «التوحيد» الرمزي الأول بأعمال جورج دوميزيل التي مهد لها أندريه بيغانبول والذي نستطيع تسميته بـ «التوحيد الاجتماعي الوظيفي». وقد لاحظ أ. بيغانبول وهو يدرس العصور القديمة الرومانية أننا أمام صنفين من الرمزية يتجاوران أكثر الأحيان دون أن يختلطا. نلاحظ، من جهة، رموزاً - طقسية أو خرافية - متمحورة حول عبادات جهنمية⁽¹⁾ مشتملة على طقوس قربانية وأسرار وتمتلك مستعملة هياكل منخفضة و «أحجار الذبيحة» وقبوراً يكفن الميت فيها، الخ.، ومن جهة أخرى، فإن المجموعة الأخرى من الرموز «متشكلة» isomorphes⁽²⁾ في تنافرها مع السابقة. يستتج بيغانبول من ذلك أن المجتمع الروماني كان مكوناً من مجتمعين مترافقين تاريخياً: جماعات روملوس الهندية الأوروبية والحضريون السينيون وهم شعوب آسيوية مارست عبادات وتقاليد زراعية.

وكل ما عدا ذلك يصبح منهج ج. دوميزيل المطبق على مجال بيغانبول الدلالي نفسه. إنه التركيز على معرفة روما في العصور القديمة. سيعيد دوميزيل، إذا جاز القول، إدماج الرمزية «السينية» بجوانب الرمزية الرومانية الصرفة ضمن كيان وظيفي واحد ليس له علاقة مع «انتشار» رموز هندية - أوروبية عند سكان أجناب بحجة معقولة وهي أن فقه اللغة يوضح أن الرموز «السينية» مثل الرموز «الرومانية» تتواجد لدى فئة المجتمعات اللسانية الهندية الأوروبية.

(1) صفة تنسب إلى عدد من الآلهة الأسطورية اللواتي يعشن حسب رأي الوثنيين في أعماق الأرض.

(2) كلمة مستعارة من المحلل النفسي بودوان وتعني «متشابهة كماً إلى نفس النوع»، ويرد إلى نفس الأصل التأويلي؛ ونحن نفضل نظير isotope.

وقد أظهر علم الاجتماع الألماني عند السلتيين والجرمان واللاتين أو عند الهندوس القدماء والإيرانيين، وبشكل أفضل للغاية، ليس فقط فيتين رمزيتين ولكن ثلاث فئات متمايزة تماماً تعلن عن رمزيتها الدينية عبر الآلهة اللاتينية الثلاثة التي أصبحت شعار كل النظام الدوميزيلي: جوميتز، مارس، كيرينوس. ولكن دوميزيل لم يكن ينحني التوحيد أو الاختصار مثل بيغانبول أولووي Lowie أو جماعتها: إن «الانتشار» الهندي - الأوروبي لا يفسر شيئاً، ويصبح التفسير الأعمق، الاختصار «للتوزيع الثلاثي» الرمزي عند الهنود - الأوروبيين تفسيراً وظائفاً. وترتبط الأنظمة الرمزية الثلاثة بدقة بتصنيف ثلاثي للمجتمع الهندي الأوروبي أي ثلاث مجموعات وظائفية قريبة جداً عما كانت عليه الملل الثلاث التقليدية في الهند القديمة: البراهما، كشاتريا، فايسيا. إن جوميتز، الطقس والأسطورة، هو إله «الرهبان»⁽¹⁾ والضوء مثل ميترا - فارونا إله البراهما؛ مارس هو إله الحرب والمزارعين، مثل أندرا إله المحاربين الكشاترياس، أما بالنسبة لكيرينوس فهي «الهة» المجموع وهي غالباً أنثى، إنها الهة المزارعين «والمستجين» والحرفيين والتجار.

وحسب وظائفية دوميزيل فإن الأسطورة والطقس والرمز تترك مباشرة لحظة معرفتنا الجيدة لأصل الكلمة. وما الرمزية إلا فرعاً من علم الدلالة الألماني.

مع ذلك ثبت لنا التحليل النفسي إنه يجب الاحتراز من قراءة مباشرة: يحاك حجاب الرمز ليس على مستوى الوعي الواضح - على

(1) الحقيقة أكثر تعقيداً، نفس وظائف جوميتز مضاعفة كما كانت في روما أو المملكة في كتب الفيدا: Rex - Raman ترتبط حرفياً بـ Raj - brahman.

كل حال نسأل لم يستعمل تشابك «المعنى المجازي» و«الرمز» بالنسبة للمعنى الحقيقي؟ - ولكن على مستوى تعقيدات اللاوعي. وإذا يكن الرمز بحاجة إلى حل، فهذا بالضبط لأنه رقم، كتابة مرموزة غير مباشرة ومستورة.

من جهة أخرى، تملك المجموعات الرمزية الرئيسية والخرافات صفة غريبة وهي أنها تفك من العرضية الألسنية: تكون الخرافة بعكس «الالتزام» الألسني الذي يرتبط به الشعر، مستقرة في المادة اللغوية نفسها: أصواتها، مفرداتها، مجانساتها الاستهلاكية وتورياتها. إنها أصالة «كل الوقائع الألسنية الأخرى» التي كتب عنها ليفي - شتراوس⁽¹⁾: «نستطيع أن نعرف الخرافة كنمط حديث حيث تتجه قيمة الصيغة traduttore, traditore (المترجم خائن)⁽²⁾ عملياً نحو الصفر...» «إن قيمة الخرافة تستمر كخرافة عبر أسوأ الترجمات» في حين أن القيمة الفقهية للكلمة تتلاشى في ترجمة واحدة. ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أن الخرافة لن تتحول مباشرة وغير عرضية لغة ما إلى معنى وظائفي، وذلك كما تتحول الكلمة المرتبة ضمن المفردات. إنها بالاختصار تشكل لغة، ولكنها لغة فوق المستوى العادي للتعبير الألسني⁽³⁾.

وهذا ما يقيم الفرق الأساسي بين التحويل الدلالي المباشر لوظائفية دوميزيل، وتحويل بنوية ليفي - شتراوس الألسنية. في مجال المفردات وعلم الدلالات لن يرتب شتراوس أناسيته وترميزته خاصة

(1) الانثروبولوجيا البنوية. ص. 232.

(2) ما ينطبق كلياً مع النص الشعري.

(3) ليفي شتراوس، المصدر السابق، ص. 232.

على أساس السنية وضعية، ولكن على أساس فقه اللغة البنيوي: كان طموح شتراوس هو تحقيق تقدم لعلم الاجتماع - وخاصة للترميزية الاجتماعية - مشابه شكلاً⁽¹⁾ (إذا لم يكن محتوى) للتقدم الذي مهد له فقه اللغة. وهو بذلك يتخلل عن كل تفسير قد يقوّل بدقة الرمز على مثال من الألسنية المادية (أي مفرداتية ودلالية)، وهو لم يحتفظ من الألسنية إلا بالمنهج البنيوي لفقه اللغة. وهذا المنهج كما نجده عند ن. ترويتزكو⁽²⁾ N. Troubetzkoy يعرض بشكل رائع - من بين أشياء أخرى - السمات نفسها للخرافة بشكل خاص وللرمز بشكل عام.

«وفي المقام الأول» فإن الترميزية الاجتماعية، والتي هي على توافق تام مع التحليل النفسي ومع فقه اللغة، «تحرر من دراسة الظواهر... السوعية إلى دراسة بنيتها التحتية اللاواعية». إن اللاوعي، البعيد جداً عن أن يكون «ملجأ لا يوصف للخصائص الفردية»، هو على العكس وسيلة البناء الرمزي. أي إن صلة التحويل لن تعود مطلوبة مباشرة، ولكنها مطلوبة بشكل غير مباشر وبعيداً جداً عن الدلالة المباشرة لدلالية الكلمات، وهذا يعيدنا إلى السمة الثانية.

في المقام الثاني، فإن الترميزية البنيوية، مثل فقه اللغة، «تتمتع، في الحقيقة، عن معالجة الكلمات ككيانات مستقلة، وتتخذ بالعكس كقاعدة لتحليلها العلاقات بين الكلمات». ونضيف إن ما يشكل القوة نفسها للبنيوية هو: إمكانية حل مجموعة رمزية، خرافة، وذلك

(1) هذا التعبير هو على درجة من الأهمية.

(2) ن. ترويتزكو، «فقه اللغة الحديث»، في علم نفس اللغة (باريس 1933)، ذكره لينغ - شتراوس، المصدر السابق، ص. 40.

بتحويلها إلى علاقات دلالية. والحال، كيف نميز هذه العلاقات؟ كيف ننشئ علاقات غير اصطلاحية، أي تأسيسية ويمكن اعتبارها كقوانين؟ كما وإن فقه اللغة يتجاوز ويحمل الوحدات الدلالية الصغيرة (الأصوات، الألفاظ، المعاني) ليهتم بدينامية العلاقات بين الأصوات، كذلك فإنّ الاسطوريات البنيوية لا تتوقف أبداً عند رمز مفصول عن سياقه: يكون هدف هذه الاسطوريات «الجملة المركبة» حيث تستقر العلاقات بين المعاني، وهذه الجملة بالذات تكون العنصر - الخرافي mytheme، «الوحدة التكوينية الكبرى» حيث يعطيها تعقيدها طبيعة العلاقة⁽¹⁾.

ولنتقّب مثلاً من ليفي - شتراوس نفسه، ففي أسطورة أوديب وحسب ما يتقلدها التقليد الهليني، لا يجب أن نتوقف عند رمز التنين الذي قتله قلموس أو عند رمز سفينكس الذي قتله أوديب ولا عند طقس دفن بولينيس الذي قامت به أنتيغون أو عند ما يرمز إليه مرتكب المحارم والذي يركز عليه كثيراً المحلل النفسي. ولكن يجب أن نتوقف كثيراً عند العلاقة التي تعبر عنها الجملة التالية: «الأبطال يقتلون غيلاناً جهنمية»، الأهل (أوديب، بولينيس) يبالغون في تقدير علاقة القرابة (زواج من الأم، دفن الأخ غير المسموح به...)، إلخ.

أخيراً، سننشئ بين هذه «الوحدات الكبرى» نفسها علاقات، وسنبين حسب منهج فقه اللغة أن «العناصر الخرافية» المختلفة هذه تصنف نفسها كأنظمة قرابة فيما بينها. قد نقول مثلاً إن إعلان أسطورة أوديب كمناصر خرافية بنبوية «يظهر أنظمتها... متماسكة

(1) ليفي - شتراوس، المصدر السابق، ص. 233.

ويوضح بنيتها^(١). وفي الحقيقة قد نصّفت إلى علاقات متشابهة العناصر الخرافية الحاصلة، نصفتها إلى «باقات» تزامنية تقطع خيط الحكاية الخرافية وتطورها بنوع من التكرار، من «الحشو» البيوي. وهكذا تُسجل الأسطورة في أعملة علّة متزامنة في اللوحة التالية^(٢)؛

(١) كما يؤكد ذلك ترويتزكو بالنسبة لفظ اللغة. ذكره ليفي-شترلاوس، المصدر السابق ص. 40.

(٢) اقتبسنا من ليفي-شترلاوس الأسلي في هذه اللوحة، المصدر السابق ص. 236.

حبيكة الحكاية (التمهيد)

				قلموس يقتل عن أخته أوريسا
	قلموس يقتل اثنين		يغني الأسيارطين بعضهم بعضا	
لايراكوس (والد لايرس) = «الصح» لايرس (والد أوديب) = «أص»			أوديب يقتل والده لايرس	
	أوديب يقضي على الشفينكس			
				أوديب يتزوج والدته
			اتيركل يقتل أخاه بولينس	اتيقون تدفن أختها بولينس رغم الحرم
IV	III	II	I	

النظام المتزامن للعناصر الخرافية

يَقَى إن فك «معنى» هذه الأسطورة يسهله هذا التحليل الثنائي التحويلي: حُوِّلَت الرموز إلى علاقات، سميت «عناصر خرافية»، وهذه تكون متراصة في أعمدة تزامنية، ونستطيع إذاً تحويل هذه التزامنيات إلى «نظام واحد»: مشيراً إلى استمرار الأصالة الإنسانية⁽¹⁾، يحافظ العامود رقم IV (المخصص لكائنات عاجزة، متعثرة إلى الأمام أو من الجانب، وتبرهن لنا الميثولوجيا المقارنة أن هذه الكائنات هي «أبناء الأرض») مع العامود رقم III (نفي الأصالة عبر تدمير الغول الجهنمي) على العلاقة نفسها التي يحافظ عليها العامود رقم I («علاقات القرابة البالغة التقدير») مع العامود رقم II («علاقات قرابة منحلة»).

وهكذا تصبح أسطورة أوديب أداة منطقية تستعمل لغايات اجتماعياتية⁽²⁾: أنها تسمح للمجتمع الذي يؤكد في روايات عدة أن البشر يأتون من الأرض («الأصالة») والذي يعرف مع ذلك أن الإنسان يولد من اتحاد الرجل والمرأة، أن يحل هذا التناقض. في الواقع تقدم الحياة الاجتماعية (العامودان I و II)، وبشكل تجريبي، تعايش أصداد مشابه للتناقض الانتولوجي (العامودان III و IV): «تولد الذات من الذات ومن الآخر أيضاً».

ومع الأسطورة المختزلة هكذا إلى لعبة بنيوية يتراعى لنا أن التوافق البنيوي الذي يظهر معقداً جداً للوهلة الأولى هو أخيراً على درجة كبيرة من السهولة⁽³⁾، سهولة شبه جبرية، وقس على ذلك إنه يوجد كثير من اللغات ولكن لا يوجد إلا القليل جداً من القوانين

(1) انظر المصدر السابق ص. 239.

(2) انظر المصدر السابق، ص. 243.

الفقهية التي تصلح لكل اللغات». ومثلنا على ذلك التعقيد الشديد لأسطورة Zoroastrianism، بمجرد ترتيب هذه الأسطورة في لوحة، وبمجرد اختزالها منهجياً، فإنها تتحول إلى «أداة منطقية بسيطة، مخصصة لإقامة الوساطة بين الحياة والموت»⁽¹⁾، وساطة صعبة بشكل خاص على العقلية التي تقوّل مفهومها من الحياة والولادة على رمز انبثاق «النبات» خارج الأرض. بنية وكذلك وظائفها، تختصران إذاً الرمز إلى مضمونه الاجتماعي الدقيق، وإلى مضمونه الدلالي والنحوي حسب المنهج المستعمل.



قد نقول إن التحويل الاجتماعي ما هو إلا نقيض تحويل التحليل النفسي، ولكنه يستعمل الإبعاد نفسه. بالنسبة للتحليل النفسي، يشكل اللاوعي ملكة حقيقية «محشوة» دائماً، ومحشوة ببساطة بطاقة كامنة من الليبيدو. إن المحيط الاجتماعي وظروف الحياة الفردية قولبت بطرق مختلفة، غيّرت⁽²⁾ وموّتت تيار الحياة الوحيد، هذا الاندفاع النوعي الذي تحيط قوته الحيوية بالإرادة الفردية الصافية من كل الجهات وتغير لون مضمون التصور دون توقف وتصيغ كل الصور والمواقف. وعلى عكس ذلك، يعتقد عالم الاجتماع أن اللاوعي «فارغ على الدوام»⁽³⁾، و«غريب عن الصور مثل غرابية الملعنة عن الأطعمة التي تمر فيها»، ويقتصر عمله على «فرض القوانين البنوية» وتدمج عملية البناء بأشكالها البسيطة - وهذا يشكل بغرابية الموهبة نفسها للذكاء، نوع من الذكاء اللاوعي - الصور ودلالات الألفاظ المنقولة اجتماعياً.

(1) انظر المصدر السابق ص. 243.

(2) انظر يونغ، رموز وتحولات الليبيدو.

(3) انظر ليفي - شتراوس، المصدر السابق ص. 224.

وفي التحليل النفسي كما في علم الاجتماع الخيالي لا يُردُّ الرمز، في التحليل النهائي، إلا إلى حادثة محلية. ويرفض دائماً تفوق المرمز لحساب التحويل إلى رمز واضح. أخيراً، يُحوّل التحليل النفسي أو البنيوية الرمز إلى دالول أو في أفضل الحالات إلى مرموزه. وعند هذا المذهب أو ذاك لا ينتج «أثر التفوق» إلا عن كشافاة اللاوعي. وقد حرك جهدٌ فكريٌّ تفسيريٌّ ليفي - شتراوس وفرويد، فاجتهد منهمج كل منها في أن يحول الرمز إلى دالول.

الفصل الثالث

الترميزية التوليدية

«يدع التصورات أصنافاً هامة ووحدة الانفعال

يتوقع شيئاً ما».

هرينوار دونيس

علم آباء الكنيسة اليوناني

بين التيار الكبير للترميزيات التحويلية المميّزة بالتحليل النفسي والسيلا، وبين الترميزيات التوليدية، من الانصاف أن نهتم بأعمال أرنست كاسيرير Cassirer الفلسفية التي تغطي النصف الثاني للقرن العشرين، والتي استطاعت إعادة توجيه الفلسفة والبحث الاجتماعي والنفسي جهة الاهتمام بالرمز. وتشكل هذه الأعمال إضافة رائعة أو مقدمة للذهب الوعي الأعلى الرمزي عند يونغ، ومقدمة لظاهراتية اللغة الشعرية عند باشلار وأيضاً لأعمالنا الخاصة في انتروبولوجيا الآثار وكذلك للترعة الانسانية عند مارلو-بونتي.

منطلقاً من النقد الكانطي، كان لكاسيرير الفضل الكبير في تخليص هذا النقد من بعض وضعية علموية لا تريد اعتبار ما خلا «النقد الأول» أي النقد الذي يقوم به «العقل الحالص». لم يأخذ كاسيرير بالاعتبار «الانتقادات» الأخرى فقط وخاصة «نقد الحكم

العقلي، ولكنه أنجز قائمة بالشعور التكويني لعالم المعرفة والعمل. كذلك خصص كاسيرير جزءاً من أعماله للأسطورة والسحر، للدين ولل كلام. وكان الاكتشاف «الكوبرنيكي» الكبير لكانط هو برهانه أن العلم والأخلاق والفن لا تكفي بقراءة العالم تحليلياً، بل تبني عبر حكم عقلي «تركيبي بالدرجة الأولى» عالماً من القيم. ويعتبر كانط أن الإدراك ليس الدالول الثابت للأشياء، ولكنه التنظيم التوليدي «لواقع الشيء». وتكون المعرفة إذاً تأسيساً للعالم، ويولد التركيب الإدراكي بفضل «تخطيطية استعلائية» أي بفضل المخيلة⁽¹⁾.

إذاً، ليس المقصود أبداً «تفسير» أسطورة أو رمز بالتفتيش فيها مثلاً عن تفسير نشكوني شبه - علمي أو تحويل الأسطورة أو الرمز إلى قوى عاطفية كما يفعل ذلك التحليل النفسي أو تحويلهما إلى نموذج اجتماعي كما يفعل علماء الاجتماع⁽²⁾. وبكلام آخر إن مسألة الرمز ليست أبداً مسألة أساس كما نرى في منظورات الوجودية العلمية أو منظورات علم الاجتماع والتحليل النفسي، ولكنها بالأحرى مسألة التعبير المائل في الرمز نفسه وذلك من منظور وظيفي يرسمه المذهب النقدي. وليس هدف الرمزية أبداً شيئاً قابلاً للتحليل، ولكنه، حسب تعبير عزيز على قلب كاسيرير، «مظهر»، أي نوع من قبولية شاملة، معبرة وحية، عن أشياء ميتة وجامدة. إنها الظاهرة المحتومة بالنسبة للشعور الانساني التي تكون هذا التنظيم المباشر للحقيقي. وهذا لا يعطى أبداً كشيء ميت ولكن كشيء هادف، أي يرتقي بكل المحتوى النفسي - الثقافي للشعور إلى مرتبة الهدف للشعور الانساني.

(1) كاسيرير، فلسفة الرمزية II، ص 38.

(2) انظر كاسيرير، فلسفة الرمزية II، ص 22. وبحث حول الإنسان، ص 39، 142.

إن هذا الضعف التكويني الذي يحكم على الفكر بعدم قدرته على استبصار شيء ما بشكل موضوعي، ولكنه يدمج هذا الشيء مباشرة في معنى، يسميه كاسيرير «بالثبات الرمزي»⁽¹⁾ ولكن هذا الضعف ليس إلا الوجه الآخر لقدرة هائلة: إنها قدرة الحضور المحترم «للمعنى» الذي يجعل، بالنسبة للوعي الإنساني، أن لا شيء «حاضراً» أبداً ببساطة، ولكن كل شيء «مُتصور».

يمكن المرض العقلي بالتحديد في اضطراب إعادة - التصور. والفكر المريض هو فكر أضعاف «قدرة المماثلة»، ومن خلال هذه المقولة تتخلص الرموز، «وتتبرأ» من المعنى⁽²⁾. يُعرّف الإنسان العاقل والصحة العقلية إذاً بعبارات ثقافية و«الإنسان العارف Homo - Sapien» ليس في نهاية المطاف إلا حيواناً رمزياً. لا توجد الأشياء إلا «بالصورة» التي يعطيها إياها الفكر المشيء، وهذه الأشياء إن هي «الأ رموز» في غاية الكمال لأنها لا تقوم في الترابط المنطقي للإدراك الحسي، وللتصور وللمحكم العقلي، وللاستدلال إلا بالمعنى الذي يغمرها. تفتح الفلسفة والتحليل الظواهرى لمختلف قطاعات «التشياء» عند كاسيرير على نوع من الشمولية الرمزية.

على كل حال، كوننا عرّفنا الرمز بديناميته الصافية، ندرك أن كاسيرير، توصل بذلك أيضاً لأن يسلسل الأشكال الثقافية والرمزية، معتبراً مثلاً الأسطورة كرمز جامد، متخلياً عن موهبته «الشعرية»، بينها على العكس فإن العلم، التشيء بامتياز، هو استمرار طرح متجدد للرموز، وهو يمتلك إذا قوة ثبات رمزي أكبر من غيره...

(1) كاسيرير، فلسفة. III. ص. 202.

(2) ب. كاسيرير، المصدر السابق، 359.

ويتوجب إذاً انتظار عمل بحاثه أكثر تحمراً من نقدية وعلومية
كانط لكي تجد المحيلة الرمزية ثانية مستقلاً كاملاً عن تحكم منطق
المهوية.



إن معرفة الأسس المثالية الأصلية
المثالية... دعني للنظر إلى ما هو موجود في كل
مكان وزمان والنظر إلى الذي ينتمي للكل...
كطرح نفسي.

يونغ، رمزية الروح.

إذا كانت نظرية يونغ عن دور الصور واحدة من النظريات الأكثر
عمقاً، فإن مصطلحه بشأن الرمز هو الأكثر غموضاً والأكثر تقلباً.
وبهذا تحتلط باستمرار النماذج الأصلية والرموز والعقد النفسية. على
كل حال، لقد انطلق يونغ من اختلاف راسخ وواضح جداً بين
الدالول - الظاهرة والرمز - المثال الأصلي لينتقد التحليل النفسي عند
فرويد.

والحال هذه، فإن يونغ⁽¹⁾ يعودته إلى التعريف الكلاسيكي للرمز
يكشف من جديد وبوضوح أن هذا الرمز هو قبل كل شيء متعدد
الإيحاءات (إن لم يكن متساوي الإيحاءات)، وبالنتيجة فإن الرمز لا
يستطيع أن يتشبه بنتيجة ما إلا إذا حولناه إلى «سبب» وحيد. يعود
الرمز إلى شيء ما ولكنه لا «يتحول» إلى شيء وحيد. أي إن «المحتوى
الخيالي للفريزة الجنسية يقبل التفسير... إماً بالتحويل أي بشكل

(1) Jung, Seelenprobleme III, Aufl., Zurich, 1946, p. 49.

دلالي كصور بذاته للفريزة الجنسية، وأما رمزياً كمعنى روحاني للفريزة الطبيعية»⁽¹⁾.

إن هذا «المعنى الروحاني»، هذه الأسسية الملتبسة للازدواجية الرمزية نفسها، هي ما دعاه يونغ «المثال الأصلي». إن المثال الأصلي «per se» بذاته هو نظام من «الإمكانات الكامنة» ومركز قوة غير مرئية «ونواة دينامية» أو أيضاً هو «عناصر بنية للنفس تتصف بالقوة والإرادة الإلهية». إنّه اللاشعور الذي يقدم «الشكل المثالي - الأصلي الخالي بذاته» والذي من أجل أن يدركه الشعور «يكون مملوءاً حالاً بالوعى بمساعدة عناصر إدراك متصلة أو متشابهة»⁽²⁾. المثال الأصلي هو إذاً شكل دينامي، بنية منظمة للصور، ولكنه يحيط دائماً بالترسبات الفردية، الذاتية، المحلية، والاجتماعية لتشكيل الصور.

وهكذا، يلمح المثال الأصلي النفسي ويتجاوز في الوقت نفسه الأثر - الدالول الفرويدي الغارق فيه. ولنردد المثال الذي ذكرناه عن فرويد، مثل حلم مرتكب المحارم من النموذج الأدبي. باختصار، وفي هذه الحالة بالضيقة التي تبينها يوجد تحويل فعلي «يمكن» إلى شهوة حقيقية، شهوة مضاجعة الأم عملياً رغم أنها مرفوضة. مع ذلك وفي أحلام عديدة مشابهة، لا نستطيع الوصول إلى تحويل الأثر - الدالول للحلم إلى حادث سببي واضح جداً في السيرة الذاتية. حيثل، فإن تفسيراً تقوده كلياً طريقة التداعي «بالمشابهة» في سيرة المريض قد يؤدي إلى نتائج مغلوبة وعلاج كفي. ولكن «يكون حلم مرتكب المحارم خاصة أكثر شمولاً من رغبته الفعلية».

(1) Jung , Die psychologie der Uebertragung, Zurich, 1949, pp.17,18,23.

(2) انظر يولاند جاكوبي، النموذج - الأصلي والرمز في علم النفس عند يونغ.

ويقود رمزياً إلى ما توضحه الأنظمة الدينية الكبرى من خلال الصورة الكبيرة للجنة: «انسحاب سري يحررنا من ثقل المسؤولية ومن واجب اتخاذ القرار والذي يكون حضان الأم بموجبه رمزاً لا يمكن تجاوزه»⁽¹⁾.

إذاً نعكس هنا كلية التحويل الرمزي الفرويدى: إنه تمجيد مثالي - أصلي للرمز الذي يعطينا «معناه» ولا يعطينا تحويله إلى لبيدو جنسي، بيولوجي ولا تحويل أحداثه السرية.

وهكذا، فإنَّ اللييدو نفسه عند يونغ يبدل من خياره، فبدل أن لا يكون إلا نزوة جنسية تحكمية إلى هذا الحد أو ذاك، فإنه يصبح الطاقة النفسية بشكل عام، ونوعاً من «حرك ثابت» للمثال - الأصلي، يصبح مثلاً أصلياً للأمثلة - الأصلية، يتعذر التعبير عنه بالطبع، ولكن ترمز إليه الأفعى المقرصة التي تتناولها، وحتى إن العضو الذكري المتصب يرمز إليه أيضاً.

في الواقع يسترد يونغ ويعرض بعنف كبير الدور الوسيط للمثال - الأصلي - الرمز. لأنه، وبالموهبة الرمزية، لا يتمي الإنسان فقط إلى العالم الظاهري المخطط الدوالبيل، إلى عالم السببية الفيزيائي، ولكن يتمي إلى عالم الانبثاق الرمزي، والخلق الرمزي المتواصل «بالتحول»⁽²⁾ الدائم اللييدوي. إن الوظيفة الرمزية في الإنسان هي إذاً مكان «مرور» واجتماع المتناقضات: الرمز في جوهره وفي اشتقاقه اللغوي تقريباً. إن الرمز بالألمانية *Simbild* يعني «موحداً» لأزواج متناقضة»⁽³⁾. ويصبح الرمز بعبارة أرسطوطاليسية موهبة

(1) يولاند جاكوبي، المصدر السابق ص. 179.

(2) وهذا عنوان كتاب أسلي ليونغ.

(3) جاكوبي، المصدر السابق، 183.

«أخذ المعنى الراعي»⁽¹⁾ بجماعة»، معنى يُدرك ويقطع بدقة الأشياء والمادة الأولية، التي هي الأخرى تفيض من قاع اللاوعي⁽²⁾. ويعتبر يونغ أن الوظيفة الرمزية هي معاشرة لا بل زواج، حيث يلذوب المنصران في الفكر المرمز نفسه ويتحولان إلى «عشى» حقيقية، إلى «ابن إلهي» للفكر.

إن هذه الترميزية هي في الحقيقة أساسية لسيرونة التكون الفردي التي منها تؤخذ الأنا بتحقيق التوازن، بوضع «تركيب» من كلمتين Sinn - bild: الشعور الواضح الجماعي في جزء منه، المكون من العادات والتقاليد والوسائل واللغات الراسخة عبر تربية النفس واللاوعي الجماعي، وهذا الشعور ليس شيئاً آخر غير الليبدو، هذه الطاقة وتصنيفاتها المثالية - الأصلية. ولكن سيرونة التكون الفردي هذه تذكرنا بعناصر مثالية - أصلية (اللاوعي الجماعي) تختلف بالتأكيد حسب الجنس الذي يُعلم الليبدو: وهكذا فإن الصورة الكبرى الوسيطة عند الرجل التي توازن الشعور الواضح هي صورة النفس Anima، صورة المرأة الأثيرية والألفية، بينما هي عند المرأة صورة «ال Animus»، صورة «الشاب الأول»، بطل المغامرات العديدة الذي وازن الشعور الجماعي.

ولكن يجب الإشارة وبشكل خاص إلى أن يونغ وكاسيرير يعتقدان أن المرض العقلي، العصاب، يتأتى عن ضعف الوظيفة الرمزية التي تولد اختلالاً يغير مبدأ التكون الفردي بطريقتين ممكنتين: إما - كما في الحالات التي يدرسها التحليل النفسي - بسيطرة النزوات القطرية التي

(1) استعمال الرسم التخطيطي في فلسفة كانط.

(2) انظر باشلار الذي يعتبر أن الرمز يقتضي شعوراً بقطاً.

لا تتوصل لترمز عن وعي الطاقة المحركة لهذه النزوات، وحيثيئذ فإن الشخص، بعيداً جداً عن أن يتشخص، ينقطع عن العالم الحقيقي (انطواء) ويأخذ موقعاً لا اجتماعياً، محرضاً وملزماً، وإساءة كما في الحالات التي درست أقل ولكنها خداعة أكثر، يخلت التوازن لصالح الشعور الواضح، وحيثيئذ نكون إزاء سيورة تصفية مضاعفة - تتكرر كثيراً، حتى لنجدها مستمرة في المجتمعات ذات العقلانية المفرطة - تصفية للرمز الذي يتخلص إلى دالول، تصفية للشخص ولطاقته التكوينية المتحولة إلى «إنسان آلي» تحركه فقط «أسباب» الوعي الاجتماعي المحيطة.

يشكل الانقسام العمهي - الرمزي، كما رآه كاسيرير، المرض العقلي: يتحول الرمز هكذا إلى مجرد عارض، عارض «نقيضة مكبوتة». «وعن مادة الصورة الكامنة في اللاوعي، تغيب قدرة الوعي على خلق أشكال وتوليد بني»...⁽¹⁾، عندئذ تظهر النزوة ضالة، ولا تجد أبداً تعبيرها الرمزي الواعي. وبشكل مواز لا يعود المدلول التوليدي، الطاقة الخلاقة، مطابقاً للدال، وينطق الرمز في دالول راع، اتفاقي، «قوقعة فارغة لنماذج أصلية»⁽²⁾ تتجمع مع مثيلاتها في نظريات باطلة - لكنها خطيرة لأنها بدائل للرموز - و«مذاهب وبرامج ومفاهيم تُفرق في الظلام وتخدع ذكاءنا» وعندما يصبح الفرد عبد الوعي الجماعي والرأي الفوري، يصبح «الإنسان الكتلة»، المستسلم لكل اضطرابات الوعي الجماعي.

ويكون الرمز إذاً واسطة لأنه توازن يوضح الليبدو اللاوعي بـ «المعنى» الواعي الذي يعطيه إياه، ولكنه يتقل الشعور بالطاقة

(1) جاكوبي. ص. 184.

(2) جاكوبي، ص. 196.

النفسية التي تحملها الصورة. وكون الرمز وسيطاً، فإنه يصبح أيضاً مكوناً للشخصية وذلك بسيرورة التكون الفردي. وعلى التقيض من التجميع التحويلي عند فرويد، نرى إذاً عند يونغ ما فوق وعي شخصي ومسكوني وهو المجال الخاص بالرمز.

على كل حال، فإن الإبهام الكبير - المستند غالباً على غموض اللغة الذي أشرنا إليه في بداية هذه الفقرة - الذي يسيطر عند يونغ، ناتج عن أنه يوجد غموض متكرر بين مفاهيم النموذج الأصلي - الرمز من جهة ومفاهيم التكون الفردي من جهة أخرى. والحال هذه، يتبين لنا عملياً وجود رموز وإعية ليست مشخصة وأن الخيال الرمزي ليس له إلا وظيفة واحدة «مصطنعة» في حضن سيرورة التكون الفردي. تقدم الهذيانات كل صفات الرمز وهي ليست «تراكيب» مشخصة، إنما على العكس جزيرات صور «استحواذية» مثلاً، أي قولها مثال أصلي واحد.

بكلام آخر، إذا كان عند فرويد مفهوم للرمز ضيق جداً حيث يحوله إلى مسببة جنسية، نستطيع أن نقول إن لدى يونغ مفهوماً واسعاً للخيال الرمزي يدركه مباشرة في حيويته التركيبية - أي في حيويته الأكثر عادية والأكثر أخلاقية - غير مبالٍ عملياً «بهرضية» بعض الرموز وبعض الصور⁽¹⁾. لأنه إذا كان التحليل النفسي لا يستطيع أن يعرض

(1) قد نستطيع القول أن يونغ أخذ مفهوم الـ «*synthèse*» عن هيجل، وكما فعل يونغ، ما نحن نتبنى هذا المفهوم. وقد برهن لوياسكو جيداً أن المقصود يتجاوز أكثر من ستم *systeme* حيث تكمن فيه صافية الثنائيات المتناقضة، المقصود حصيلة تفقد فيها الفرضية *these* والتقيضة *antithese* احتمال تناقضها. والشخص المتفرد هو بالأحرى ستم في بالاحتمالات المتناقضة التي تسمح بالحرية أكثر من الحصيلة التي هي تصفية سكونية للتناقضات.

لعمومية (مذهب لا يعترف بأية سلطة إلا بالقبول العام، بعكس الفردية والنزعية) الرموز الكبرى الرائعة إلا بتزييف التعميم الأوديبي، (وقد كذبت كل الأنولوجيا) وإذ لا يستطيع خاصة نظام الكبت أن يعرض للتعبير الرمزي بأشكاله الخلاقة الأكثر سمواً، وإذ تمجد نظرية يونغ تحديد الرمز بأهليته المبدعة غير المرضية ولا تذكر أوديب المعتم لتحلل الطابع العالمي للنماذج الأصلية - الرموز، فإن نظام يونغ يبدو أيضاً أنه يخلط بغربة في تفاؤلية الخيالي الشعور الرمزي المبدع للفن وللدين، والشعور الرمزي المبدع لاستيهامات الهذيان البسيطة واستيهامات الحلم والشلوذ العقلي.



ولا يمكن دراسة الصورة إلا بالصورة، وذلك
أن نحلم بالصور كما نحشد لي حلم اليقظة...
غاستون باشلا

La poétique de la rêverie, p.46

حدد غاستون باشلار، كما يبدو لنا، هذا الاستعمال الجيد والسيء للرموز. ينقسم عالم باشلار إلى ثلاثة قطاعات حيث للرموز استعمال متفاوت جداً: القطاع الذي يُنسب لعلم وضعي حيث أي رمز يجب أن يكون محظوراً دون رحمة تحت طائلة اضمحلال الشيء⁽¹⁾، وقطاع الحلم والمصائب الذي يفتق فيه الرمز - كما لاحظ فرويد ذلك بشكل جيد - إلى عرضية بائسة. وفي هذا أو ذاك من القطاعات يجب أن يكون كل رمز مشوهاً، مطارداً، يعزله «تحليل نفسي وضعي» برغم صفاء ودقة الدالول (الاشارة)، أو يعزله تحليل

(1) «شاعرية حلم اليقظة» ص. 46 وانظر «المدية العقلانية»، ص 49.

نفسى كلاسيكي، ذاتي يوقظ نفسية هذيان ضبابي ويعيدها متصبية في مجال الشعور الانساني.

وثمة قطاع ثالث، يكمل هذا المجال لأنه خاصي بالإنسانية الكامنة فينا : إنه قطاع الكلام الإنساني، أي اللغة المتولدة، المتدفقة من عبقرية النوع، لساناً وفكراً في الدقة نفسها. وفي هذه اللغة الشعرية نجد المناظرة الإنسانية بين كشف موضوعي وبين انغراز هذا الكشف في ما هو أكثر ظلمة عند الفرد البيولوجي⁽¹⁾. وكما يشير فرناند فرهسن Fernand Verhesen في مقالة رائعة، تعطي لغة القصيدة «اللا أنا الخاص بي»⁽²⁾ الذي يسمح لوظائف الانسان المؤنسة حقيقة أن تلعب في الصميم، أن تكون أبعد من الموضوعية الفارغة أو الذاتية المطلية دبقاً. أخيراً لو ألغينا «التدبُّق» الانطوائي للحلم، للعصاب، فإنَّ الإنسان يتصرف بشكل مطلق بوسيلتين وليس بواحدة فقط. ولتحويل العالم يتصرف «بمفهومين تقنيين»: من جهة جَعَلَ العلم موضوعياً، وهذا احتقار للطبيعة بهدوء، ومن جهة أخرى جعل الشعر ذاتياً وهذا قولبة للعالم حسب المثال الإنساني والسعادة الإنسانية للجنس البشري وذلك عبر قصيدة وأسطورة ودين.

بينما كان قد اتجه التحليل النفسي، وعلم الاجتماع، نحو التحول إلى اللاوعي، إمّا بلسان حال الأعراض الخَلْمِيَّة، وإمّا بلسان

(1) انظر ف. فرهسن، قراءة غاستون باشلار السميدة، رسائل المركز العالي للدراسات الشعرية رقم 42 ص. 5: «تستعمل المعرفة العلمية والمعرفة الشعرية مناهج متناقضة كلياً، ولكن كلتاهما تفنيان قدرة على الوقائع والمعاش وهذا يوضح ويقوم المعرفتين متخلصاً من المحاوالت».

(2) ف. فرهسن، المصدر السابق ص. 7. انظر ج. باشلار. شاعرية حلم اليقظة، ص 12.

حال الترانيم الأسطورية، وجه باشلار بحثه في الوقت نفسه نحو «ما فوق - الوعي الشعري» الذي يتوضح بطريقة الكلمات والاستعارات، ووجهه أيضاً نحو هذا النظام من التعبير الأكثر غموضاً والأقل بلاغة من الشعر والذي يدعه حلم اليقظة، حلم يقظة حر أو «حلم يقظة كلمات» قارئ القصيدة، غير مهم، شرط البقاء تحت ضوء الشعور اليقظ إزاء غياهب الحلم.

من هنا وجود ترميزية ليس لديها، وبشكل متناقض عند هذا العلمي، ما تفعله مع التحليل، مع منهج العلوم الطبيعية. وقد أوضح ذلك باشلار في سلسلة من مؤلفاته: التحليل هو عمل العلوم الوضعية، علوم مجبرة على الزهد القاسي «لتحليل نفسي وضعي» يتزع الشيء من كل روابطه العاطفية والشعورية. يلاحظ باشلار مرات عدة أن «محوري العلم والشعر متناقضان كقطبي الحياة النفسية»⁽¹⁾، وذلك بعكس ما تؤكد عليه عقلانية كاسيرير أو ليفي - شتراوس. الأفضل بكثير ليس فقط وجود هذه الثنائية وسط الشعور ولكن أيضاً: «من الجيد إثارة تنافس بين الحيوية المفهومية والحيوية الخيالية. على كل حال لا نجد إلا الخفية عندما نجعلها تتعاونان»⁽²⁾. لأنه «يجب أن نحب القوى النفسية المختلفة لفرايم مختلفين إذا كنا نحب المفاهيم والصور»⁽³⁾.

من هنا ضرورة تبني منهج خاص في حقل التعبير الشعري. لا تنفذ الظاهرية إلا على تفسيرات خاطئة عندما تخاطر في عالم

(1) التحليل النفسي للنار، ص. 10.

(2) شاعرية حلم اليقظة، ص. 45.

(3) المصدر السابق، ص. 47، إنه هذا الحب المكمل الذي يبني «الشعور الطيب»، شعور يخالفه العقل وحلم اليقظة دائماً.

«المفهوم - التقني» لعملية التشييء. بخلاف ذلك، ومن أجل استكشاف عالم الخيال والتواصل الرمزي، تفرض الظاهرية نفسها، ووحدها تسمح وبمنظرة جديدة «بإعادة فحص الصور المجبوبة بأمانة». وفي هذا المجال على ماذا يعتمد هذا المنهج الشهير؟ إنه يعتمد على إبراز فضيلة أصل الصور، «والإمسك بالجوهر نفسه لأصالتها والإفادة هكذا من الإنتاجية النفسية العظيمة التي هي إنتاجية الخيال»⁽¹⁾. إن ظاهرة الخيال هي عند باشلار «مدونة السذاجة» التي تسمح بقطاف الرمز بلحمه وعظمه من وراء كل عقبات التعهد الذاتي للشاعر أو للقارئ. لأننا «لا نقرأ الشعر ونحن نفكر بشيء آخر». مذ ذاك فإن القارئ الساذج، هذا الظاهراتي دون علمه، ليس إلا مكان «الصدى» الشعري، مكان هو حوض خصب لأن الصورة بذار، وهي «تجعلنا نلد ما نراه».

نحن إذاً هنا بقوة في قلب أوالية الرمز، رمز وظيفته الأساسية - بالتناقض مع الاستعارة - «تواصل توليدي» نحو كائن ما لا يتجلى إلا بصورة فريدة وعبرها. تختلف الظاهرية الدينامية

(1) المصدر السابق ص. 3: «أي إبعاد كل الماضي الذي يمكن أن يكون قد هيا الصورة في نفس الشاعر». على العكس، احتفظ باشلار للتحليل النفسي بحق دراسة اللاوعي، أي دراسة الأحلام الليلية. وهذه لم تعد شعوراً أي غير مقبولة من الظاهرية، إنها وقائع: (المصدر السابق ص. 130)، وهذا التمييز أساسي ويسمح بإيضاح مسألة «الأعلاء» (التسامي) المحاطة بدقة: الحلم هو ما تحت وعي، يقع إذاً دون التحليل النفسي الموضوعي للوقائع، ويكون حلم اليقظة المبدع ما فوق - شعور، من هنا يكون الشعور المطابق له مبدعاً، وتصبح الترميزية حسب كلمة إ.ر. أبليو «تكاملاً». انظر. أبليو، القيمة الأنطولوجية للرمز، في الدفاتر العالمية الرمزية، رقم 1.

والتضخمة⁽¹⁾ عند باشلار كليةً عن الظاهرية الاحصائية والعلمية عند سارتر واتباعه⁽²⁾. وقد وضع سارتر - المخلص لموسرل Husserl - «بين قوسين» المحتوى الواسع الخيال، معتقداً أنه استطاع إيضاح معنى الخيال في هذا الفراغ. باشلار وهو الأقرب من هيجل الذي يحدد الظاهرية «كعلم تجربة الشعور»، صنع بالعكس الامتلاء بالصور: يختلط إذاً الخيال مع الدينامية الخلاقة، مع التضخم «الشعري» لكل صورة مادية.

سترشدنا هذه الريادة الظاهرية للرموز الشعرية وذلك عبر أعمال باشلار وبشكل غامض في كتبه الأولى ثم بشكل واضح أكثر فأكثر في أحد آخر كتبه «شاعرية حلم اليقظة»⁽³⁾، سترشدنا إلى المنظورات الكبرى لانتولوجيا (علم الكائن) حقيقية رمزية وهذه تؤدي عبر اقفالات متعاقبة إلى المواضيع الثلاثة الكبرى للأنطولوجيا التقليدية: الأنا، العالم، الله.



شغل علم الكونيات باشلار خلال سنوات عدة، تشهد على ذلك خمسة من كتبه تتحدث عن التواصل الرمزي للعناصر الأربعة. إن الماء والتراب والنار والهواء وكل مشتقاتها الشعرية ليست إلا المكان الأكثر شيوعاً لهذه الإمبراطورية حيث أضيف الخيال مباشرة إلى الإحساس. وليس علم الكونيات من مجال العلم بشيء ولكنه من

(1) يطلق ر. أبليو هذه الصفة على ترميزية يونغ رغم أنه يفضل كلمة «تكامل».

(2) انظر ج. - ب. سارتر، المخيلة، ولقد منهج سارتر، ج. دوران، البنى الانتروبولوجية للمخيلة.

(3) المطابع الجامعية الفرنسية PUF، 1960.

عجال الشاعرية الفلسفية، وهو ليس رؤية للعالم، ولكنه تعبير الإنسان، الفرد الإنساني في العالم. وكما كتب فرناند فرهسن Fernand Verhesen في كوزمولوجيا المواد هذه أنه لم يعد من تناقض بين حلم اليقظة والواقع المحسوس، ولكن هناك «مشاركة... بين الأنا الحاملة والعالم المعطى، وتواطؤ سرّي في ناحية وسيطة، ناحية مليئة، امتلاء بكثافة خفيفة».

ليس المقصود، رغم المظاهر، تصورية أرسطوطالسية منطلقة من العناصر الأربعة المبنية من اختلاط الحار والبارد والجاف والرطب، ولكن المقصود حلم يقظة يتطلق من العناصر ويتضخم ليس فقط عبر الإحساسات الأربعة، ولكن عبر كل الإحساسات، وعلاقات الإحساسات الممكنة: العالي، المنخفض، الواضح، السميك، الثقيل، الخفيف، المتبخر، الخ. بدورها تستحوذ الظاهرية على هذه الصور وتعيد بناء عالم من تلاقي كل مواقف الإنسان، عالم السعادة بالتوافق. نجد خلف علم الكائنات هذا الوحي الخيميائي الكبير لكون هو صورة لعالم صغير، كون هو بشكل خاص موطن تحولات وعمل إنساني، أي علبة جواهر، إطار للعالم الصغير، للجسد الإنساني وأدوات للـ homo Faber.

على طريق السعادة هذه، تفتق جيداً عوالم وسيطة، مثلاً تلك التي تصف «الفضاء الشعري» وخاصة هذا العالم الصغير المفضل، هذا الكون المؤنس بالعلم والحلم الإنساني: البيت، المسكن الإنساني ويشمل «الكهف مروراً بالسقيفة» ورموز العالم في حجره وعارضاته وموقده ويثره وكهوفه الرطبة والمظلمة وأكواخه الهواة والناشفة. تؤدي أخيراً كل الصور، كل استعارات الشعراء الجوهرية إلى هذا المسكن في هذا العالم، وما يبقى إلا رمزه الأخير. يكشف لنا الرمز إذاً عالماً،

وتوضح الرمزية الظاهرية هذا العالم الذي - بمتناقضات عالم العلم - هو مع ذلك أساسي من الناحية الأخلاقية، موجه لكل إكتشافات العالم العلمية. أن نشرح هذا «العلم دون شعور ليس إلا تدميراً للنفس»، وقد نستطيع أن نكتب أن علم الكونيات الرمزي عند باشلار يملئ علينا أن «علماً دون شاعرية، أو عقلاً صافياً دون فهم رمزي للغايات الإنسانية ومعرفة موضوعية دون تعبير عن الذات الإنسانية وموضوعاً (في مقابل الذات) دون سعادة خاصة ليس إلا استلاباً للإنسان». تعيد المخيلة الإنسانية الغرور الإنساني للمعرفة الفاروسية إلى الحدود البعيدة للوضع الإنساني. وإذا يقود الكون الرمزي إلى سعادة الإنسان، فإن كوجيتو الحالم - أو بالأحرى كوجيتو الحالم في اليقظة «والحالم بالكلمات» وهو الظاهراتي الرمزي! - بشكل مواز وبحركة مشابهة، ليس أبداً عبثاً، وليس أبداً صافياً، وليس أبداً نيرفانا هاجعة (كوجيتو: أدرك، أفكر، والكلمة تلخيص لعبارة الفيلسوف ديكارت القائل: أنا أفكر فإذا أنا موجود). ويكون الكوجيتو شعوراً، شعوراً مقعماً، شعوراً حوارياً. وباشلار، اللاديكارتي على الصعيد العلمي، يجد نفسه لا ديكارتيّاً على صعيد الكوجيتو، وقد يستطيع أن يؤكد على عائقه تأكيد عالم آخر بالرموز: «إن الكائن الذي يستقر في الكوجيتو يكتشف أن الفعل نفسه الذي به يتملص من الكلية هو من نوع الكائن أيضاً الذي يستجوبه في كل رمز»⁽¹⁾. ويشكل متناقض جداً، نجد عند المفكر العقلاني الذي يتبنى «المادية العقلانية»، ولكن على الصعيد الشعري، استعادة في العمق لنظرية يونغ عن النفس والآنفس التي تبدلنا قرية جداً من علم الملائكة. في الشعور الواضح والذكري للعقلانية، في صرامة

(1) ب. ريكور، الرمز فرصة للتفكير، مصدر سابق.

عمل العقل العلمي، تنزل فجأة النفس *Anima* «وتستجوب» كالملاك المؤنث، كالتوسط المؤاسي. وهذا ما يسمح لأناتمة (مذهب) يقرر أن الأنا وحده هو الموجود وأن الفكر لا يُدرك سوى تصوراتها الكوجيتو أن ترتبط بالعالم ويتأخي الآخرين. تقود رمزية العالم إلى العالم الصغير (الإنسان) ويعود الكوجيتو - قلب العالم الصغير - للأنيا، الرمز الأم لكل الرموز التي تحمل أحلام اليقظة، وكما قالها جيداً ريكور *Ricœur*: «تكون الكوجيتو داخل الكائن وليس العكس». وقد تكونت لدينا الرغبة في القول إن الكائن يحيط برعايته كوجيتو بأشلال. يرى بأشلال في اكتشاف النفس (الأنيا) الشاعرية العلم الملائكي لوسيط خيالي. ليست أنيا الحالم إلا هذا «الملاك الآخر» الذي يحرك ويستجوب نفس الحالم. ولكن ظاهراتية الرمز هذه تكشف، بشكل خاص، «القطبية الرباعية» للحالم وللکائن المأمول: «أنا وحيد، نحن إذا أربعة»⁽¹⁾. ملخصاً نوعاً من جنسية (شهوانية) «الأربعة كائنات في شخصين أو بالأحرى أربعة كائنات في حالم وحلم يقظة»⁽²⁾، يعود بأشلال مباشرة إلى حوار أفلاطون عن عاطفة الحب *Banquet*⁽³⁾. كون الحالم مزدوجاً عبر طبيعة تحليلية نفسية يُسقط بدوره بنوع من الاسقاط الهجين، هدفاً لحلمه المزدوج بدوره: «ثنائيتنا المأمولة هي ثنائية كيائنا المزدوج...»⁽⁴⁾. وما تجده ظاهراتية الرمز في أماس الانتروبولوجيا التي تدشنها إنما هو خثوية. على صعيد الكون، قاد الرمز إلى الاعتراف بتواخدية (وحدة الجوهر) أخوية

(1) شاعرية حلم اليقظة، ص 64، 70.

(2) المصدر السابق، ص 64.

(3) المصدر السابق ص 72.

(4) المصدر السابق ص 71.

وسعيدة بين العالم الأكبر (الكون) والعالم الأصغر (الإنسان) وبذلك ترتوي الروح الحواسية لأحدهما من مادية الآخر، ومادية أحدهما تأخذ معنى بتأثير حلم اليقظة الغني للآخر. على سعيد الانثروبولوجيا، يوصل الرمز إلى التطبيع الدائم «لهذا الرجل ولهذا المرأة الخميمين» اللذين «يتكلمان في حلم اليقظة للإقرار برغبتيهما، ليتوحداء بلعبة أقطابها الأربعة المتزاوجة ثناءً وفي سكون من طبيعة مزدوجة في غاية الترافق».

في حركة أولى إذاً، بينت لنا الظاهرانية في الرمز، وهو قلب حلم اليقظة المنظوم شعراً، مصالحة مع الكون غير تمهيد ما وراثي - أي ما وراء المادة، ما وراء العلم. وفي حركة ثانية، فإن ما تلمسه ازدواجية الرمز نفسها، ازدواجية الفكر الذي يقوم بعملية إسقاط للمدلولات هو أنه لسنا أبداً لوحدنا. توظف مثولية (حالة كائن مائل في كائن آخر) حلمنا في اليقظة ما يشبه إحياء جدالياً للنفس المنعزلة. تتصبب الأنيا حيثئذٍ مقابل الأنفس Animus، ويصبح الشعور الحالم زوجين، يصبح عناق صور، حواراً موائماً تماماً. إن هذا الانفتاح، هذا التضخم الداخلي للشعور الحالم يمنع عنه الاستلاب مثل الأنانة. إن الديالكتيك الداخلي لحلم اليقظة الخيالي يعيد التوازن باستمرار لانسانيته، وكأنه نوع من القيادة الآلية، يُعيد باستمرار المعرفة لإشكالية الوضع البشري. تظهر الأنيا هكذا كملاك الحدود بحمي الشعور من الانحرافات نحو ملائكية الموضوعية، نحو الاستلاب اللانساني. ويكون الملاك بمعنى ما، استعلائياً، ويفقد الشعور الذي يتماهي مع الموضوعية كل وسيلة استعلاء، وراغباً أن يكون ملاكاً يجعل من نفسه شيطاناً.

أخيراً، إذا كان مسموحاً لنا أن ندفعه حتى حده الأقصى ودون

العناية به كثيراً فإن التضخم الظاهراتي لأي عقلائي مثل غاستون باشلار يسهل ظهور نورانية فلسفية بحياء شديد. نورانية قديمة وأخريات في الوقت نفسه: ترد لنا الصور والرموز حالة البراءة هذه، حيث، وكما عبر عنها بجلال بول ريكور في كتابه صراع الترميزات، «ندخل في الرمزية عندما يكون موتنا وراينا وطفولتنا أماناً»⁽¹⁾. تظهر الطفولة عند غاستون باشلار، وأكثر انطولوجية من الأنيا نفسها، كرمز الرموز: «مثال أصلي حقيقي، المثال الأصلي للسعادة اليسيرة»⁽²⁾. وهذا بشكل خاص «المثال الأصلي الممكن تبليغه»، وهذا بالذات ما يجدر الطفولة في الرمز. كم من البعد بين هذا الشعور الواضح للطفولة الصافية وبين الانحراف المتعدد الأشكال الذي يريد التحليل النفسي إخفاءه في أعطاف لاوعي الطفل!

بكفالة عالم نفس متمرس بالعقبات الدائمة لمسألة «الذاكرة العاطفية» المغلوطة! أثبت باشلار أن المدلول المثالي الأصلي للطفولة إنما هو الروائع⁽³⁾. يقترح علينا الظاهراتي حيثئذ مخترعات كاملة من عطور الطفولة يعلقها شعراء من طبقات متنوعة جداً⁽⁴⁾. ويعتبر هذا الفيلسوف أنه إذا كان علم الكونيات متعلد الحواس وإذا

(1) ب. ريكور، صراع الترميزات: علم الاشتقاق والشروح، والدفاتر العالمية الرمزية رقم 1، 1962.

(2) باشلار، شاعرية حلم اليقظة، ص. 106.

(3) المصدر السابق ص. 119.

(4) المصدر السابق ص. 117. وخاصة هذا الامتداد من مؤلفات فرانز هيلين

السرية: «ليست الطفولة شيئاً يموت فينا، ويحف حال اكتمال دورته. وهي ليست ذكرى. إنها أكثر الكنوز حياة، وتستمر بإغنائنا دون معرفتنا... التعاسة لمن لا يستطيع تذكر طفولته! والقبض عليها في ذاته كجسم في جسمه الخاص، كدم جديد في دمه القديم: يموت حطاً تركه».

عُرِف علم النفس كحوار حب، وتجربة للنفس مع ملاكها، فهذا هو النور القدسي يبرز قبل كل شيء بصفته الشَّمِيَّة! والله إنما هو الطفل في داخلنا والنور القدسي لهذه الطفولة إنما هو عطر الطفولة حيث تقودنا رائحة وردة جافة. إن طعم «مادلين الصغيرة» (فاكهة) وعطر النعنع لا يردهما بروسست إلا إلى ندم ذاتي. والعطر عند باشلار هو دليل روحي نحو نورانية قدسية للطفولة. تنضوع الورود الجافة وباتشولي الخزائن العتيقة بأكثر من رائحة قدسية، إنها تفوح بالعطر بطريقة تيوصوفية (صفة نظرية إشرافية دينية موضوعها الاتحاد بالرب).

وهذا فإنَّ باشلار، متقلماً بول ريكور، يعثر على تعليمات الملكوت الانجيلية: «إذا لم تكونوا أشباه واحد من هؤلاء الصغار...» الآن السوابق الحقيقية ليست ذاكرة مسطحة⁽¹⁾، وليست أبداً كما عند أفلاطون تواصلاً مع عالم موضوعي للأفكار.

وقد لاحظ باشلار - مستشهداً بالرومنطقي كارل فيليب موريتز - أنَّ الطفولة هي بالفعل المستقر النهائي. «قد تصبح طفولتنا نهر النسيان le Lethé (أحد أنهر جهنم، تصيب مياهه أنفس الموتى بالنسيان) حيث شربنا لكي لا ننوب في الجملة (إحدى المقولات الاثنتي عشر عند كانط) السابقة واللاحقة. وإذ نود أن نعبر عن ذلك بلغة أكثر أفلاطونية⁽²⁾ أيضاً نقول إنَّ الطفولة هي المطلق الموجود

(1) المصدر السابق، ص 89 : «ليس الماضي المستذكر هو ماضي الإدراك فقط... فمنذ البداية يزين الخيال اللوحات التي يجب رؤيتها من جديد». وهو يعثر بذلك على المفهوم البوليفري (الذي يذكره ص 103) لذاكرة مرتكزة على «حيوية» الخيال.

(2) يجب أن نلاحظ جيداً هذه النبرة الأفلاطونية في حديث باشلار، ففي كل مؤلفات فيلسوف والعقلانية التطبيقية و«شاعرية حلم اليقظة» تسود =

فعلا، المسؤول والفعال». تقود سوابق كل النزعات الرمزية الموجودة في كل أحلام اليقظة، خلف الزمن وارتبائاته، إلى صجر أولي، إلى الطفولة، إلى عنن الدورة النزوية التي كشفها يونغ وكرني Kérényi في ميتولوجيات عديدة⁽¹⁾. ومن أجل التأكيد على هذا المجلس الأخير يذكر مؤلف «العقلانية التطبيقية» < كينارد مصرّحاً أنه «في حياة متواضعة خالية مما يشبث الإيمان، فإن صور كتابه الجميل⁽²⁾ تؤثر»، ويذكر أحد من عوالمنا الروحية الأكثر رومنطيقية: السبلة غومون Guyon التي مجدت روح الطفولة وعبادة أيقونة من شمع تمثل طفولة المسيح.

وهكذا فإن ظاهراتية الرموز الشاعرية لحلم اليقظة ترافقتا عبر كوزمولوجيا التوافق مع العالم، وعبر لغة قلبية ودية حيث يسهر ملاك التعويض العاطفي، ترافقتا حتى نورانية قدسية حيث لم تعد السوابق تتألف من مطلق مجرد للغاية، لكنها تتألف من دفعه الشمس لطفولة فواحة كمطبخ مثير للشهية: «شمس مزبودة للغاية تشوى تحت سماء صافية»⁽³⁾. هذه الطفولة هي الفعل، والفعل في طبقته العليا من التهليل: «للطفولة»، وهي مجموع تقاضات الكائن الإنساني، معنى ظاهراتي خاص، معنى ظاهراتي صافٍ لأنها دون علامة الدهول.

٢- السخرة. فلا شيء يؤخذ على عمل الجدد... وتعطى الحجة والمجلس كل الرقار المقتع الضروري. وكما يقال عن سقراط، يقال أيضاً عن باشلار. فهذه البشاشة، وهذه الحقة المليئة بالتواضع تعطين الليقين في مؤلفاته كل فعالية رهيبة.

(1) ذكرها باشلار، المصدر السابق، ص. 115.

(2) يذكر باشلار كركينارد «زنبقات الحقول وعصافير السماء».

(3) إ. فان در كامن. ذكره باشلار، المصدر السابق، ص. 123.

بنعمة الشاعر أصبحنا الموضوع النقي والسهل لفعل انذهل⁽¹⁾.

وتتمثل عبقرية باشلار بأنهم فهم أن تجاوز محاربة الأيقونات هذا لا يتحقق إلا عبر وساطة وتجاوز النقد «العلمي»، كما وعبر تجاوز الاستغراق الحلمي السهل والغامض. إن تفاؤلية باشلار، الأكثر تفصيلاً من تفاؤلية يونغ، تبرر نفسها بالدقة ذاتها لحقله التطبيقي: «سداجة»⁽²⁾ اللغة الشعرية. على كل حال وخارج «روح الطفولة»، هذه، خارج هذه القداسة أو على الأقل خارج «نعيم» الخيال هذا الذي توصل إليه باشلار، قد نسأل أنفسنا من جديد، دون التكرار للإرث المقتنع لفيلسوف «حلم اليقظة الشعري»، حول كلفة المخيلة ونلج بالتجربة الشعورية ليس فقط إلى الشعر ولكن إلى الأساطير العتيقة أيضاً، إلى الطقوس التي تشطب الأديان والسحر والعصابات. بكلام آخر، لم يبق بعد باشلار إلا تعميم الانتروبولوجيا المقيّدة لمؤلف «شاعرية حلم اليقظة»، مع علمنا الثابت أن هذا التعميم، من ناحية المنهج نفسه، لا يستطيع أن يكون إلا تكاملاً أكبر للقوى الخيالية في ثنايا صحوة الضمير.

(1) المصدر السابق ص. 109.

(2) انظر ب. ريكور، الرمز فرصة للضكير، ص. 17.

الفصل الرابع

مستويات المعنى وتقاربية الترميزات

«مهما تكن القرينة، يظهر الرمز دائماً الوحدة

الأساسية للعديد من مناطق الواقع».

ميرسيا إلياد، بحث في تاريخ الأديان ص 385

من أجل تعميم انثروبولوجيا الخيال، قد يناسبنا إذاً ، ويبدو هذا غير معقول، أن نطبق «تحليلاً نفسياً موضوعياً» على الخيالي نفسه من أجل تنقيته هكذا من كل المخلفات الثقافية والأحكام التصويمية التي ورثها المفكرون الذين ورد ذكرهم، وذلك دون علمهم عبر المذهب المثلث الغربي الذي يحارب الأيقونات. يجب أولاً إبعاد مناهج الكبت (أو التحويل) الصافية التي لا تصوّب إلا على البشرة السيامية (الأعراضية) للرمز، ثم مطاردة مخلفات الموهبة العقلانية التي تظهر حتى في رمزية كاسيرير عندما يبالغ أيضاً في تقدير العلم نسبة للأسطورة. يجب أيضاً اكتشاف - أبعد من التأمل الباشلاري - النقطة المفضلة تحديداً حيث تتفاقم محاور العلم والشعر تماماً في ديناميتيهما المضادة وتتسرب في الوظيفة نفسها للأمل (الفضائل الإلهية الثلاث: الإحسان والإيمان والأمل). أخيراً يجب تفادي الاستغراق في تفاؤل يونغ اللامعقول الذي لا يرى في الرمز إلا «حصيلة عقلية» جاعلاً الرمزية الحادة للمرض العقلي والارادية... غير مفهومة.

ولكن تنفيذاً كهذا، وتقديراً كهذا للخيالي بكل المحتوى النفسي الإنساني، استوجب مقابلة نصوص، مقابلة دقيقة وواسعة، نظرية أولاً ثم مطبقة على هذا أو ذاك من ميادين الفكر الرمزي، وأخيراً، مطبقة مباشرة على التقويم الاجتماعي النفسي للنفسيات القريضة والعادية والمریضة. وكان هذا هو العمل الذي باشرناه بمنهجية مع مساعديننا وتابعه منذ خمسة عشر عاماً⁽¹⁾. لن نستطيع في هذا العرض الموجز إلا تلخيص نتائجنا، نتائج تتدرج حسب تصميم مثلث: أولاً تصميم النظرية العامة للخيال وهي وظيفة عامة لتوازن اتروبولوجي، ثم تصميم «المستويات المكونة» للصور الرمزية وهذه مكونة ومستعلمة في كل قطاعات وأوساط النشاط الإنساني، أخيراً التعميم الإحصائي بقدر ما هو ديناميكي لفضيلة الخيال ينفذ على منهجية هي أساساً علم أخلاق وترسم ميثافيزيقا سنهت بها في الجزء الأخير من مؤلفنا هذا، ولكنها تفرض منذ الآن أو عبر التعميم نفسه نقطة ارتكازها، تقارب المناهج وتقارب الترميزات. تلك هي النتائج الثلاث التي سنلخصها فيما يلي.



تسمى الملائكة التي تحيط بالعرش من الأعلى

بملكات

وتلك التي تحيط بالعرش من الأسفل تسمى لياي،

الزهار

هذه هي النتائج الإجمالية التي نستطيع استخلاصها من

(1) انظر ج. دوران، «البنية الاتروبولوجية للمخيلة»، الزخرف الأسطوري في

رواية «la Chartreuse de Parme».

أبحاثنا: أولاً إلغاء شامل لآثار المذهب الكلاسيكي - الظاهر أيضاً عند كاسيرير وفي ثنائية باشلار - الذي يميز الوعي العقلاني عن الظواهر النفسية الأخرى وخاصة عن الحدود الغامضة ما تحت الشعورية للخيالي. إن هذا التكامل للنفس داخل نشاط وحيد يمكن أيضاً أن يتوضح بطريقتين. أولاً من واقع أن المعنى الخاص (الذي يقود إلى تصور ودالول مناسب) ليس إلا حالة خاصة للمجاز أي ليس إلا رمزاً متقلصاً. ليست تراكيب العقل اللغوية إلا تشكيلات قصوى لبلاغة غارقة هي نفسها في التوافق الخيالي العام. ثانياً، وبطريقة أكثر دقة، لا يوجد قطع بين العقلاني والخيالي، ولم تعد التزعة العقلية، من بين نزعات أخرى، إلا بنية محورية خاصة لحلقل الصور.

انطلاقاً من ذلك، نستطيع أن نمثل الحياة النفسية كلها بما هو خيالي منذ أن تتخلص من الإحساس المباشر، ويكون الفكر بكليته مدججاً بالوظيفة الرمزية. إن المخيلة، بقدر ما هي وظيفة رمزية، لم تعد مبعلة كما في المفاهيم الكلاسيكية لتكون عجزاً، وشيئاً ما سبق تاريخ الفكر المقدس كما هي الأسطورة حتى الآن عند كاسيرير، أو لتكون أيضاً كما عند فرويد، إخفاق الفكر المطابق. وهي لم تعد أبداً، كما عند يونغ، اللحظة الوحيدة لنجاح تركيبي نادر حيث إنَّ جهد تَكُونِ الأنا يُبقي الـ Sinn و Bild على اتصال مفهوم. والمخيلة ليست فقط إعادة توازن الموضوعية العلمية بما هو شاعري كما تظهر عند باشلار، وإنما تبرز المخيلة كعامل «رئيسي» للتوازن النفسي.

أما من وجهة نظر الانثروبولوجيا التي نقف على أرضيتها، فإن الدينامية الموازنة هي الخيالي وتبرّد كوتور «لقوي تماسك»⁽¹⁾، لنظامين

(1) انظر ايف دوران، الراتز النموذجي الأصلي لتسعة عناصر والدفاتر الرمزية =

يكشف كل منها على الصور في عالمين متناقضين. في الوضع العادي والوسط للنشاط النفسي، فإن هذين العالمين يرسمان جيداً، كما رأى ذلك يونغ، في عالم جزئي هو أكثر «منهجية»، والحق يقال، من كونه تركيباً حقاً. ذلك أن القطبيات المتباعدة والصور المتعارضة تحتفظ بفرديتها الخاصة، بإمكانيتها المتعارضة ولا ترتبط إلا «في الزمن»، في حبكة حكاية ما، و«في نظام أكثر بكثير من ارتباطها بتركيب ما».

وهذه النقطة مهمة لفهم جيداً الجوانب المختلفة للمخيلة، «العادي» منها و«المرضي». والصور، إلى أي نظام انتمت، ويتأثر الفترة الذرائعية والحوادث، تنظم في الزمن، أو لنقل تنظم للملاحظات النفسية في «حكاية». إن بعض العادات البيانية الملازمة للحكاية المنبثقة إذاً من بنى الخيالي الاستدلالية هذه، مثل الوصف المؤثر، وبعض المبادئ الخاصة بالسببية التي تربط حاصلها ما بنتيجة ما، هي مع ذلك شيء «آخر». وكما لاحظ ليفي - شتراوس، تكون الحكاية التاريخية والأسطورية، كالتسلسل السببي، «نظام» صور متعارضة. إنها الحكاية التي تسمح في أسطورة أوديب بترتيب المشاهد المتعارضة مثل عدوانية أقرباء الدم وعمجيد قرابة الدم.

ويشكل خاص تسمح هذه الدينامية المتعارضة للصور بتحليل المظاهر الكبرى النفسية - الاجتماعية للخيال الرمزي وتحليل متغيراتها مع الزمن. يتجلى تطور الفنون ونمو الأديان وأنظمة المعرفة والقيم وحتى الأساليب العلمية نفسها بانتظام متعاقب كان قد لاحظته

= العملية رقم 4، 1964. «إن قوى التماسك» هذه ليست، كما في التحليلات النفسية، ميكولوجية وسيرية بشكل صافٍ، فهي أكثر من ذلك اجتماعية وتعكس شمولية الثقافة المعنية.

المؤرخون⁽¹⁾ الاجتماعيون والثقافيون منذ زمن بعيد. وقد لوحظ أن أنظمة الصور الكبرى (Weltbild) وأنظمة «تصور العالم» تتابع بطريقة حاسمة خلال تطور الحضارات الإنسانية. ولكن الديالكتيك هو بشكل عام أكثر دقة مما يظن من نصيوا أنفسهم فلاسفة التاريخ. يعمل الديالكتيك على مستويات مختلفة من التعميم، إما على مستوى الصلة بثقافة متكاملة⁽²⁾ تماماً أي يستجيب فيها الفن والأخلاق والدين والنظرة إلى العالم، لنفس «المثال» الخيالي وتترتب في المجموعة نفسها من البنى. إنها ولا شك حالة نظرية جداً، لأنها قد تمحدد نموذجاً ثقافياً «بارداً»، ثابتاً، شيئاً مستحيلًا عملياً نظراً للوجود الدائم لعوامل عدم التوازن الخارجي (المناخات، عدم انتظام الفصول، الأمطار، المواسم، الأوبئة، الاعتداءات، إلخ). تلك التي تخل بهذا الانسجام النظري حتى في المجتمعات المسماة بدائية. وغالباً ما نكون إزاء إعادة توازن جزئي، إزاء عدم موافاة الدين مثلاً لنظام الفن، أو حتى داخل الدين لم تكن الأسطورة على النظام نفسه للطقس⁽³⁾. أخيراً، قد نأخذ بالاعتبار داخل التطور الاجتماعي، داخل التناظر الأدبي - إلى هذا الحد أو ذاك - مراحل العمر وحينئذ تتوضع للغاية التوازنات الرمزية المستعادة لهذا النظام أو ذاك في لعبة «الأجيال الأدبية»، ولعبة النماذج⁽⁴⁾، إلخ.

(1) هيجل، ماركس، سبنغلر، وورنجر Worringer، سوروكين، ماتوري، بير Peyer، إلخ.

(2) للاطلاع أكثر على مفهوم التكامل هذا ومفهوم «الركام» المعاكس انظر سوروكين في: social and cultural Dynamics.

(3) عاين ليفي شتراوس بشكل جيد هذه الظاهرة في كتابه: الانتروبولوجيا البنيوية، بنية وديالكتيك.

(4) انظر أعمال بير Peyer وماتوري.

وإذ لا نقف الآن على الأرضية النفسية - الاجتماعية بهدف تغطية كل الحقل الانتروبولوجي أو، كما نرغب في القول، لاستعراض كل حدود ونواحي «المسار الانتروبولوجي» الذي تقطعه الطاقة الرمزية، ولكن على أرضية علم النفس الفيزيولوجي، ندرك أولاً أنه لا مبرر لوجود مفهوم الليبدو كما يظهر في التحليل النفسي. في الحقيقة، إن العامل الرئيسي للتوازن الذي يحمي كل نزعة رمزية لم يعد يبرز بالوجه النظري «لغريزة» وحيدة لم تتوصل «التحولات» اليونغية، بمجمل القول، لتنشيطها فعلاً، ولكنه، وهذا ما يؤكد علم الوظائف، يبرز حسب مخططات العمل الثلاثة (التي دعوناها من أجل ذلك «فعلية»)، لأن الفعل جزء من حديث يعبر عن العمل (التي تظهر الطاقة النفسية - البيولوجية بنفس المقدار في اللاوعي البيولوجي كما في الوعي). توافق المخططات الثلاثة هذه، من جهة، مجموعات البنى الثلاث (ذات الأشكال الفصامية والتركيبية والصوفية)⁽¹⁾ الملحوظة في التصنيف (نزعة التماثل) النفسي والنفسي - الاجتماعي للرموز، ومن جهة أخرى تتطابق هذه المخططات مع الملاحظات النفسية - الوظيفية عند مدرسة لينينغراد (بيتشريف، أوفلاند، أوختموسكي) الخاصة «بالارتكاسات المسيطرة» (ارتكاسات منظمة لارتكاسات أخرى بالكبت أو بالتعزيز): سيطرة وضع معين للجسم، سيطرة هضمية، سيطرة الجماع.

على كل حال، ففي لقاء الأصناف الرمزية المثالية هذا («البيعية» كما قال باشلار) مع علم الارتكاسات لا توجد صلة المعلول بالعللة. يمكن متابعة «المسار الانتروبولوجي» في هذا الاتجاه: علم الوظائف ← الجمع، أو على العكس: المجتمع ← علم

(1) انظر اللوحة من 90 - 91.

الوظائف. قد نلاحظ ببساطة تقاربية رموز في سلاسل متماثلة عند مستويات أنثروبولوجية مختلفة. أنظمة، بنى، طبقات من النماذج الأصلية، كل هذا ليس إلا فئات تصنيفية مستقرة لهذه التقاربية التجريبية، فئات أكثر توفيراً من ترسانة تفسيرات الغرائز والعقد التي يسلم بها التحليل النفسي، لأن غريزة ما، إن هي إلا مسلمة، والتصرف المنعكس أو الاجتماعي حدث يمكن ملاحظته.

إن هذا الإثلاث «الشفوي» (الفعل من الفعل) الذي نكتشفه في الأصل المنعكس، والذي لم يزل يبولجياً تماماً، إثلاث المسار الأنثروبولوجي هذا، سنجده دائماً في المستويات المختلفة لتكوين الرموز. قبل كل شيء، نريد هنا التركيز على نظام صياغات منطقية توحى بها البنى المتماثلة المختلفة للصور. تظهر هذه الصياغات بشكل جيد أن الرمز «لا يتحول» إلى منطق «ما» مخطط⁽¹⁾، ولكن بالعكس تماماً إنَّ الرسوم الخيالية النشطة التي تدعم الصور المتماثلة تشجع «ثلاثة» اتجاهات منطقية كبيرة، ثلاث مجموعات تكوينية منطقية كبيرة متمايزة جداً. ومنذ سنة 1955، منكباً على دراسة الـ «Candombié» (دين توليفي شبيه بالفودو الهايتي) الأفريقي - البرازيلي⁽²⁾، عاين روجيه باستيد، في وسط هذا العالم الرمزي الديني، تكتل Coalescence الرموز والمواقف حول «ثلاثة» مبادئ تمثل معاً: مبدأ الاتصال الشهير الذي يسم متجلياً الفكر «البدائي» منذ ليفي بروهل

(1) وكما حاول أن يبرهن ليفي - شتراوس في كتابه «الفكر البري» مانعاً بذلك التربية العلمية من إقامة فرق بين الفكر البري والفكر المُنسَن.

(2) ر. باستيد، مبدأ الانقطاع والسلوك الأفريقي - البرازيلي، المؤتمر العالمي الواحد والثلاثون للمتأبركين، ساو باولو، 1955، الكساندومبيلي Candombié على هودين توليفي شبيه بالفودو الهايتي.

لوحة التصنيف

مهارية	أنظمة أو تطبيقات
<p>أشكال الفصام (أو البطولية)</p> <p>1 - أمثلة و«نكوص» انطوائي.</p> <p>2 - Distorsionisme (سبالتونغ)</p> <p>3 - النزعة الهندسية، التماثل، المعقدة.</p> <p>4 - النقيضة الجدلية.</p>	بف
تصور موضوعي متغاير (نقيضة) وذاتي متجانس (انطواء).	مبادئ التأويل والتبرير أو قضايا منطقية
سيطرة وضع للجسم ومشتقاتها اليدوية ومساعد الاحساسات من بعد (النظر - الاستماع).	ارتكاسات مسطرة
<p>تميز</p> <p>صعد ≠ سقط</p>	ترسيمات فعلية
<p>فصل ≠ مزج</p> <p>صالح ≠ ملوث</p> <p>نير ≠ مظلم</p>	نماذج أصلية «نعتية»
<p>القمة ≠ الهاوية</p> <p>السبأ ≠ المجموع</p> <p>القائد ≠ المرؤوس</p> <p>البطل ≠ المسخ (القول)</p> <p>الملاك ≠ الحيوان</p> <p>الجناح ≠ الزاحف</p>	نماذج أصلية «اسمية»
<p>السلم، الدرج</p> <p>النصب، الجرس</p> <p>الزقورة، النمر، القبرة،</p> <p>اليمامة (الفليسة</p> <p>كولومب)، جويتر، الخ.</p>	<p>من الرموز إلى العناصر التركيبية</p> <p>الشمس، السبأ الصافية، عين الوالد، الكتابة الرئية، المائترا السلاح، الدروع، السور، الحفنان، اكليل الرأس، الخ.</p>

Levy Bruhl، وعلى عكس المبدأ السابق، فإن مبدأ القطع قريب جداً من مبدأ التناقض القديم؛ أخيراً مبدأ المماثلة، التركيبي الذي يسمح بإقامة جسر بين المبدأين السابقين. وفي نفس الفترة تقريباً وعبر كل الطرق الأخرى أدى بحثنا التطبيقي إلى مخطط تصنيف الصور المحكوم أيضاً بثلاثة مبادئ، وأقام عالم المنطق ستيفان لوباسكو⁽¹⁾ Stéphane Lupasco، ودون المرور بالبحث الانتزوعي أو البحث الانتروبولوجي، أقام نظاماً منطقياً بآتجاهين «قطبيين» ونتيجة مركبة، إنها ثلاث كلمات متطابقة تقريباً مع ثلاث قضايا منطقية كنت قد لاحظتها مع روجيه باستيد في بحثنا الانتروبولوجي، وهكذا أظهر تماسك (نزعة المماثلة) الرموز الملموس أيضاً وسط مجموعات الصور هذا النظام الدينامي من «قوى التماسك» المتعارضة، الذي لا تشكل قضايا المنطقية إلا الصياغة فقط، ولكن سنلاحظ أيضاً أن وراثيات الرموز تستجيب بالمثل وبكل مستوياتها لهذا الجدل الشيط.



(1) أخلت اللوحة ص 90 - 91 من كتابنا «بني المخيلة الأنتروبولوجية». انظر ص. لوباسكو، المواد الثلاث، وملحقه النظري المهم بعنوان: الطاقة والمادة الحية، حيث يصيغ لوباسكو قضايا المنطق الثلاث التي توجه المواد الثلاث.

«إن البحث عن التراكيب ليس له معنى وقمة إلا
إذا وضعناه في علاقة متناخمة مع مختلف مجالات
الواقع بهذا الوصول إلى نوع من الحيلة
الكلية»

أندريه غامبرتيير ، بعض الملاحظات الأولية عن
الرمز والرمزية .

في الحقيقة، إن كل مسألة تحويل دينامية للأنظمة والتراكيب
المتروكة في ناحية ما من نفسية كل فرد بالغ، نستطيع معابقتها من وجهة
النظر الوراثة وعلى عدة مستويات⁽¹⁾ مصفوفة إلى حد ما، مستويات
تتكون فيها العناصر «الرامزة» Bild للرمز، أو بالأحرى نلاحظ أطالس
عدة مرتبطة إلى هذا الحد أو ذاك فيما بينها حسب درجة تكامل
الثقافات المعنية. ونلاحظ أيضاً «نماذج» رمزية ثقافية تفرغ وتؤكد
وتحمو أو تكبت هذه أو تلك من قوى التماسك التي تشطل المواقف
النفسية الوظيفية للفرد البالغ الذي ثما بشكل طبيعي .

إذا وضعنا جانباً المستوى النفسي - الوظيفي الذي تناولناه
سابقاً ، والذي أعطانا مفتاح تصنيف الرموز، نجد أنفسنا أمام
مختلف الأوساط المثقفة - أو المبلغة - للرمزية الراشدة . وفيما عدا
المستوى الطبيعي الذي يظهره لنا علم الارتكاس، نميز فرعين كبيرين
للرمزية، ونستطيع أن ندعو الأول المستوى «التربوي» أي تربية
الطفل في الوسط المباشر، والثاني هو المستوى الثقافي الذي نستطيع

(1) انظر ج. دوران، المستويات الثلاثة لصياغة الرمزية، الدفاتر الرمزية العالمية
رقم 1، 1962. حيث تفصل بتوسع هذا الموضوع. انظر أ. غامبرتيير
Guimbretière ، مقال في الدفاتر الرمزية العالمية، II، 1963.

وصفه مع رينه الو René Alleau بالعنصر التركيبي⁽³⁾ (المكُون التركيبي) *synthématique* لأن إرث وتسويغ مجتمع ما يظهران في نظر البالغ، أولاً، مبنيين من الصلة المتبادلة التي يقيمها أفراد الجماعة فيما بينهم بشكل تأسيسي.

وإذ نحلل المستوى الأول، نلاحظ أولاً أنه يتشعب بهذا الحد أو ذاك من الزخم، إلى مرحلة «لعبية» حيث إن الطفل المقطوم إلى حد ما عن الوسط العائلي، يشكل مع أقرانه مجتمعاً مستعاراً؛ ولا تشكل المرحلة العائلية، ذات المكانة الخاصة عند الفرويديين الأعمق هذا المستوى المختصر بالسنوات الأولى (3 إلى 5 حسب المؤلفين) للطفولة. وما صَدَمَ كل علماء الانثروبولوجيا المختصين بالألعاب الأطفال⁽⁴⁾ هو الطابع المحافظ للألعاب من جهة، وتصنيفها الثنائي من جهة أخرى. والألعاب هي المعهد الغني للرموز أو للطقوس المتحولة عن غرضها، لا أريد أن أذكر منها كمثال إلا لعبة حجر القدم *la marelle* (لعبة أولاد يقفزون على رجل واحدة يدفعون بها حجراً لإدخاله ضمن أقسام مستقيم مرسوم على الأرض)، وهي تحويل للطقس الوثني (الشكل الحلزوني) أساساً إلى لعبة، ثم أصبح هذا الطقس مسيحياً (الشكل البازيليكي، ثم الكاندرائي) والذي لم يحتفظ منه الطفل إلا بالحركات⁽⁵⁾ الرياضية. وقس على ذلك لعبة الأكف، ولعبة ورق

(1) ر. ألو، حول طبيعة الرمز، ص. 35: «يجب أن يخصص الاسم *synthème*

للدواليل العرفية التي يقيم الناس بها صلة مشتركة، فيما بينهم مثلاً...».

(2) انظر جوهان ويزانغا، الإنسان اللاعب، ر. كايوا، الألعاب والبشر، بنية وتصنيف الألعاب، في ديوجين ت¹ 1955.

(3) انظر بيار Béart، بحث في علم اجتماع الشعوب الأفريقية انطلاقاً من ألعابها.

الشدة، المأخوذة من رمزية المنافسة التي تضيع في ليل الحضارات الكبرى الزراعية⁽¹⁾. أخيراً تنقل أكثرية الحكايات (وهي ألعاب المخيلة) رمزية متحولة عن غايتها حيث تتدنس بأساطير قديمة جداً⁽²⁾.

قبل مجتمع الرشد بكثير، نرى الألعاب إذا الطفولة وسط بقايا رمزية قديمة - تنقل إضافة إلى ذلك من قبل الجندود والجدات وينقلها دائماً المجتمع الطفولي المستعار الثابت جداً - تسمح للخيال والحساسية الطفل الرمزية أن «يلعب» بكل حرية، أكثر مما يسمح التدريب الاكراهي الذي يقوم به البالغ لا يصال الرموز المقبولة اجتماعياً.

ثانياً، وجد الانثروبولوجيون في تصنيف اللعب سلسلتين متناظرتين⁽³⁾، سلسلة التناظر المنظم والسلسلة الموزعة مروراً بالحدود الوسطى للحظ وللمثيل الإيمائي (اصطناع أعمال اجتماعية) - يبدو أن تصنيف الألعاب هذا يشير بشكل فريد بتصنيف Patterns⁽⁴⁾ النماذج الرئيسية للمؤسسات الراشدة والثقافات.

إضافة إلى ذلك، تكون هذه المرحلة على اتصال وثيق مع الترية في المرحلة العائلية، وذلك حسبها تتساهل وتشجع «مدرسة الألعاب» - وكل مدرسة هي إلى حد ما لعبة - أو على العكس تلغي

(1) انظر ر. جيرار les chortis ante el problema maya، طبعة روبرو، 5 مجلدات، مكسيكو، ور. جيرار، le Popol - Vuh التاريخ الثقافي لمايا - كيشه.

(2) انظر ليا، الرمزية في حكايا الجان.

(3) انظر كايوا، الألعاب والبشر، ص 115.

(4) كلمة من الانثروبولوجيا الأميركية وتعني بالفرنسية Patron و Modèle.

الألعاب والوجود السابق الجنسي والزوجي . وهنا تكون كل الفروقات الدقيقة التربوية ممكنة، ابتداءً من التحريم الصارم والفصل الجنسي في المجتمعات - العزير على قلوب المحللين النفسين - حتى التدريب المبكر لبيوت الأطفال عند الموريا Muria أو التروبريانديين Trobriandais مروراً بالمعاهد والمختلطة للبلاد اللوثرية⁽¹⁾. وهذا ندرك أن «الكمون» الجنسي المزعوم ليس إلا كائناً أسطورياً مرتبطاً بدقة بالتربية الكاثوليكية والبورجوازية. وعلى هذا النحو، فإن «المجاملة» وكل ما هو خيالي إن هو إلا بقايا لعبية من كل الأنظمة التربوية القروسطية⁽²⁾. إذا، بعيدة عن أن تكون ألعاب صدقة، فإن «ألعاب» الحب ترتبط بالمرحلة المثالية للتدريب المبكر وبالتقاليد القاسية الرمزية القديمة.

ويربط هذا التدريب المبكر أو تحريمه عوالم الألعاب بالمرحلة العائلية، وبما سماه بياجيه بحق، عالم «الرسوم الخيالية العاطفية»⁽³⁾ (رسم خيالي: تصور وسط بين المعنى المجرد والإدراك). ولكننا نعلم، منذ مؤلف مالنوسكي أن ترميزية الرموز المرتبطة بالرسوم الخيالية هي أقل بساطة مما يوصي به تحليل نفسي فرويدي يحول كل تربية تكوينية

(1) انظر بيار Béart، المصدر السابق ص. 83. لعبة الأكواخ الصغيرة، انظر مالنوسكي، حياة المرحشيين الجنسية في شمال - غرب مالينزيا، خاصة الفصل التاسع ص. 230 - 265. الفصل الثالث، ص. 65 - 82. انظر فريه الوين، بيت الشباب عند الموريا les Muria.

(2) انظر دنيس دوروجون، الحب والغرب، حول «الخيالي»، انظر ج. دوران، الزخرف الأسطوري في رواية شارترود دويارم. أوضح روجون الضريق الغربي بين أساطير الحب ولعبة الغزل وضرورة مؤسسات الزواج. انظر أيضاً: ر. نيللي، الحب وأساطير القواد.

(3) وهذا ما يدعوه مالنوسكي «المحترف الثقافي»، (المصدر السابق ص 130).

رمزية (في الأحلام كما في الفنون) إلى النموذج أوديب في كبت الغريزة المحرمة. تُظهر لنا الاثنويولوجيا الثقافية أن جوكاست (امراة لا يوس، ملك طيبة وأم أوديب، تزوجت هذا دون أن تعرف أنه ابنها، بعد نفي أوديب وقد عرف الحقيقة، انتحرت جوكاست) وأوديب بعيدان عن كونها نموذجين أصليين «طبيين»، يرتبطان بدقة بنظام عائلي موضوع في نصابه في مختلف المجتمعات؛ إن خطر ارتكاب المحارم، بعيداً عن أن يكون الفسا - إذا لم يكن أوميفسا - الرمزية الطفولية هو تكوين ثقافي فرعي يستطيع أن يسم بقوة الكتر Electre وليس جوكاست (الكتر: ابنة اغا نمون وكليتمنستر، انتصمت لوالدها مع أخيها أورست).

وفي بعض المجتمعات، مثل مجتمع الألوريين les Alorais أو الماركيزيين les Marquisiens التي درسها كورا دوبروا Cora de Bois ولتتون وكاردينر⁽¹⁾ تتلشى التربية الأهلية إلى درجة كبيرة في ظل «عدم اهتمام» الأم الذي يحاكي «تسامح» الأب، بحيث يختفي، كما كتب كاردينر «التضخم المرضي لصورة الأهل». إنه انكماش ينتج عنه عالم رمزي «دون شدة ودون حماسة»، عالم أكثر عناصره المكونة تنشأ عن كل مستوى آخر غير المستوى الأهلي. كل شيء على خلاف ذلك عند التانالا les Tanala، فالاستبدادية الأبوية، المتصلة بضرورة المراقبة المبكرة جداً للصارات (صارة: عضلة حلقية تستعمل لإغلاق أو تضيق فتحة أو قناة طبيعية) (سته أشهر) والمتصلة أيضاً بمنع الألعاب الجنسية، توقف رمزية اكرامية، توحيدية قدرية، مليئة بمفهوم الخطيئة والقدر متسربة في كل الرموز

(1) كورادو بوا، شعب الألور (بالانكليزية)، لتون، الانسان والعلم في الأزمات العالية.

التي توصي بالقسوة والثبات. ويكون المثال الأصلي الرئيسي، كما في
يهودية فيينا التي درسها فرويد، هو هنا الأب، الجدد الإلهي، الحارس
المخيف للأخلاق. وهكذا، إذ تقترب طهرية التانالا من طهرية
التربية اليهودية - مسيحية التي درسها فرويد، فإن أباحية الألوري تلد
علماً رمزياً لا أثر فيه للأوديب، ولكن بالمقابل يتشرهم ينشط الفراغ
وغياب دفء الأمومة.

وهناك فرقٌ دقيق آخر يريك العقيدة الغربية الأوديبيّة: ففي
المجتمع النسبومي الترويرياندي⁽¹⁾ لا نرى فقط نظاماً رمزياً أمومياً
حصراً يوحى بالتشكورية ويستقطب سلسلة رموز الأمومة المتماثلة
(تقييم إيجابي للتحنّية وللأم الديعاسية) (مختارضية) وللأم - المطر
وللدور الملقح للذكر المختصر إلى وضع، إلى هابطة، مغارة ساعة
ولادة البطل (Tuvada، الخ).

ولكن نجد أيضاً عدوانية الترويرياندي⁽²⁾ الأوديبيّة، التي لن
ترتدّ - لسبب ما - لا ضد الأب الطبيعي ولا حتى ضد الحال⁽³⁾.

من كل ذلك، يجب أن نستنتج أن ما «يشرح» الرموز المتكوّنة في
قالب عائلي وأهلي ليس الترميزية الأوديبيّة وحدها. وكان مالنوسكي
على صواب عندما ميّز بوضوح بين نموذجين رمزيين من أنوثة الرموز
«المثوثة»: النموذج الأول من الأنوثة هو المغذي «الطبيعي» الذي هو
صورة عن حضن الأم، النموذج الثاني هو الأنوثة التي يحرمها إلى هذا
الحمد أو ذاك على الأبناء تغيير ثقافي والتي تتعلق رمزيتها بالوسط الثقافي

(1) مالنوسكي، المصدر السابق، الجنس وكتبه في المجتمعات البدائية، ص 92.

(2) الحال Matriarche: تطلق على الذي يملك السلطة في المجتمعات الأمية (أنج

الأم).

للعائلة لحظة البلوغ، ليس حتماً جو كاست ولكن إلكترا أو بالأحرى أوريكلي أو استيمدورز⁽¹⁾. . . . كما أنه لا يوجد إلا صورة انثوية واحدة مقابل صورتين للذكر: الصورة «الطبيعية» تمثل المدافع، الشجاع وهي صورة الأب - والتي تستمر لتكشف الأخرى عند التروبرياندين - والصورة الأخرى التي يمكن أن تمثل، بعد تغير اجتماعي، الخال مثلما تمثل الأب أو الجند.

من هذا المستوى التربوي بين الطبيعة وثقافة ما خاصة، نستطيع أن نقول - إن كان توليدياً وبخواص عاطفية، وعشاعر⁽²⁾ تلون كل الرمزية البالغة - بالمقارنة مع المستوى الموصوف لمجتمع البالغين، إن المستوى المذكور هو نقي. وقد أبرز خاصية ما وصدق حالاً على الرموز في المجتمع المعين وذلك بالتربة الطبيعية ثم بالتعليم المسيحي العاطفي لأي بيئة أهلية ولعبية.

ومع هذا المستوى من تطور الوظيفة الجنسية تتكون الفئات الوصفية، «الأمومية» و«الأبوية» و«السلفية» و«الأخوية»، الخ. إنها فئات مسرحية تقريباً حسب عادات الجماعة وذلك عبر تكون المنع «وقواعد اللعب». عندئذ يظهر «المسموح» و«المنسجم» و«المنوع». لأن روحانية الطوطم لا تنشأ عن تابو مرتكب المحارم، ولكن على العكس فإن تابو مرتكب المحارم، المؤدب بشكل مصطنع، يسيطر على الطوطمية الرئيسية. ما يجب التأكيد عليه، هو أن فئة «المنوع»

(1) الملفت للنظر أن أكثر روايات أسطورة أوديب لا تجعل من جو كاست الام الحقيقية لأوديب: فامه هي تارة أوريكلي Euryclée وتارة أخرى أوريفاني أو استيمدورز.

(2) حول المشاعر وأهميتها، انظر مالىوسكي، المصدر السابق، ص. 176، الذي يستوحي من شاند، «The foundations of characters».

تضاف إلى فئة «الأمومي» وإلى موضوع الزواج بالأخت الصغرى وإلى ما هو «عائلي» بهدف وحيد هو حماية النظام الثقافي العائلي أو بالأحرى حماية «قاعدة اللعب» في التبادل الاجتماعي⁽¹⁾.

إن التقويم الذي بالإمكان تثبيته بعد دراسة هذا المستوى ومرحلتيه، هو أنه هنا أيضاً، كما وعلى المستوى الركاسي، تكون التربية ذات قطبين، وتحدد تضافياً النظامين الرمزيين المصممين على المستوى النفسي - الوظائفى: عندنا من جهة تمائل الـ *Païdia* التي تختلط بالمرحلة «الأمية - الأهلية» ومن جهة أخرى تمائل (تشاكل) اللعب (*ludus*) الخاص وهو المتطابق مع عبودية أهلية ما، ومع النتائج الأولى للقهر الثقافي؛ يتفرع هذا التماثل بعمق إلى سلسلة مزووجة، وسلسلة تنافسية. إن المشاعر الأمومية تحدد تضافياً النظام الليلي للصورة، بينما يشكل الإكراه الاجتماعي والقواعد اللعبية، والألعاب التنافسية، وحتى العشوائية التربية التي تحدد تضافياً النظام النهاري.

وإذ ننتقل الآن إلى المستوى «الثقافي» الصرف أو «الفكر التركيبي»، يتبين لنا فوراً أن الأعراف الاجتماعية التي تشكل هذا المستوى تتلاشى حتى في الشعور بحيث تظهر الإشارات الاجتماعية في النهاية كأنها اصطلاحية خالصة. ويتضاعف هذا الإرث، أولاً على المستوى الذي تشكله «أوضاع الجسم» - أشار إليها مارسيل موس⁽²⁾ - التي تؤلف كل الحركات المعتادة في مجتمع معين: عادات، طقوس، تصرفات جماعية تحمل معنى ثانوياً، ضائعاً أحياناً وغير واع، هذا بالإضافة إلى منفعتها التقنية، ومهمتها في التعرف على

(1) انظر ليفي شتراوس، بنى القرابة الأولية.

(2) انظر م. موس، السلالة وعلم الاجتماع.

الذكريات. ثم يمكن أن نَمَيِّز مستوى من التصورات في مجتمع معين، وفي مرحلة معينة، أي الـ *Weltbild*، الذي يتجلى في اللغة والكلام الفني والأساليب الجمالية وأنظمة المعرفة وخاصة الأساطير النشكونية والدينية.

وهذا المستوى ذو الطابقيين يتمايز إلى الحد الأقصى في الزمان وفي المكان بالطرق والطبقات المغلقة، وباللغات والعادات الوظيفية. ويبدو أن عملية التمايز هذه لا تشجع كل تعميم تصنيفي، عندها يظهر تعسف التراكيب الطقسية أو الأسطورية مسيطراً بشكل كلي. فمثلاً، تتغير أصول السلوك وآداب المعاشرة والعادات المأتمية وحتى أنها تتناقض بشكل كلي من مجتمع إلى آخر كالبنى الفوقية السريعة العطب وذلك تحت طائلة التأثيرات غير المبررة للأحداث والأحوال المناخية والغزوات. وقد كان باستطاعتنا لذلك أن نربط ممارسة التحنيط أو أكل لحم الإنسان عند الماركيزين بتهديد المجاعة المستمر في جزر الماركيز. وعند التانالا والبتييليو *Betsileo*، فإن مجرد الانتقال التقني من زراعة الأرز البعلية إلى زراعته المروية أبدل رمزية الإله الكلي القدرة، والمستبد، والمتقلب الأطوار برمزية القدر المجهول والنهاي⁽¹⁾.

إضافة إلى ذلك، يحول تأثير اللغة وتركيبها والألعاب الصوتية أو التخطيطية، كما يبدو، الأنظمة الرمزية إلى أعراف صرفة. لنفكر بكل ما هو رمزي في عبادة شيفا *Shiva* الشكتيكية المرتكزة على لعبة الكلمة «*Shiva*» - «*Shava*» (الجنة). أن اسم الإله *Dieu* من غير حرف

(1) كاردينر *the individual and his society* ص. 223 ، 320. كما وأنه لكي نفهم لماذا ترتاح حير الرحي عند الرومان في أعياد الفستاليا، يجب أن نعرف أن فستا هي إله المنزل والمطبخ المنزلية أيضاً، انظر دوميزيل، تاريخاً ص. 108.

التأنيث : ليس إلا دلالة لفظة «الجثة»⁽¹⁾.

على كل حال، رغم التعسف الظاهر للبناء الفوقي الرمزي في هذا المستوى الثقافي الصرف، كنا قد استطعنا تقديم ملاحظتين تؤكدان التناقض الطبيعي للرموز - حتى المتحولة إلى مقولات تركيبية بسيطة. وقد لاحظ أكثر سوسيولوجي واثروبولوجي الحضارات أنه يوجد «نماذج» حضارية⁽²⁾ تسمح بتصنيف هذه الحضارات إلى «مجموعتين كبيرتين يتعدن اختزالهما». ثقافة تمثلية (أي تكون الصور الذهنية وتولدّها) أو ثقافة بصرية عند سوروكين أو أيضاً بالنسبة لروث بنديكت، التي تستعيد الأوصاف النيشوية، ثقافات أبولينية، أو ثقافات ديونيسية، شرقية وغربية عند نورثروب تيمد التمييز سوسيولوجياً بين «نظام غاري» و«نظام ليلي» كنا قد ميزنا بينهما سيكولوجياً وشار إليهما بأي نظام رمزي تفاضلي تستعمله إجمالاً ثقافة فريلة ما. وقد نتوصل هكذا إلى سلسلة الرموز، إلى مجموعتين ثقافيتين كبيرتين «متماثلتين»، وإلى إعادة تجميع هذه البنى الثقافية، ليس باختزالها إلى بنية تحتية أخيرة وبالتالي انطولوجية، ولكن، أكثر تواضعاً، إلى ثنائية متعارضة.

وفضلاً عن ذلك، نلاحظ، وفي داخل نظام ثقافي مميّز جداً، جدلاً يحوي وينشط وينعش رمزية ثقافة مغينة. وقد لاحظ سوروكين نفسه أن مجتمعاً ما لا ينتمى كلياً في نموذج ما وأنه توجد عناصر يتعدن

(1) انظر زهر، اساطير ورموز الفن والحضارة الحديثة.

(2) روث بنديكت. *Patterns of cultures*. وكان قد لاحظ الكثير من الاثروبولوجيين هذه الثنائية: انظر ب. سوروكين، التغيرات الاجتماعية والثقافية (بالانكليزية) وأعمال س. ث. نورثروب وبيشانبول وودرينجر، إلخ.

اختزالها، وبقياء وجزر صغير، متعارضة يسميها «ركامات ثلج تكونها الريح». لاحظ روجر موكييلي ⁽¹⁾ Mucchielli - بعد روييه Ruyr والجمالي أندريه مالرو الذي عرّف الكلام الفني بـ «ضد القدر» - أن الرموز الفنية والأسطورية والمثالية محددة بشكل متناقض «وبالتعارض مع البنى التاريخية - السياسية أو النفسية - الاجتماعية» لمجموعة إنسانية معينة. قبل ذلك كان كازنوف Cazeneuve ⁽²⁾ قد أبرز، في المجتمع الأبولوني للزوتي Zuzi، المؤسسة والرمزية الزُحلية للمهرجي الكوميثيس، وهي صمام أمان «ديونيسي» (نسبة لأعياد إله الخمر باخوس أوديونيوس).

من جهة أخرى يمكن للجدل أن يعزف بين هاتين المرحلتين اللتين ميزناهما في هذا المستوى، أي بين الطقس والأسطورة كما توقع ذلك جيداً بعض الأنثروبولوجيين. فقد لاحظ مثلاً ليفي - شتراوس ⁽³⁾، بخصوص هنود الباونو Pawnee، إن التماثل غير موجود في مجتمع معين بين العادات أو الطقوس والأساطير.

حتى إننا نستطيع أن نؤكد أنه بقدر ما تتعقد الجدليات أكثر تتناقض المخططات الرمزية وتتوازن في مجتمع معين، ويترسخ أكثر مسار هذا المجتمع في طريق التحول المتكامل والذويان في تاريخ حجري hystolytique. وكما يبدو لنا، فإن هذه حالة مجتمعاتنا

(1) ر. موكييلي، أسطورة المدينة الفاضلة، ص 257، انظر روييه، يوطونيا ويوطيت، ص 159.

(2) كازنوف، الآلهة ترقص في سيولا.

(3) انظر ليفي - شتراوس، بنية وديالكتيك في الأنثروبولوجيا البنوية، ص 257. وحول الضيق بين الأسطورة والطقس والأيقونة انظر ل. دومون، التاراسك، محاولة وصف واقعة عملية من وجهة نظر الجرافة.

«المتحضرة» حيث تتصادم الرمزيات الدينية، الدولية، والعائلية،
والعاطفية، وأساطير التقدم، وأساطير قومية ويوتوبيات أممية وأساطير
اجتماعية أو فردية... في حين تبدو المجتمعات البدائية «الهاجعة»
على درجة كبيرة من التكامل.

على كل حال، وحتى على هذا المستوى من المقولات التركيبية
حيث تتغلب العلاقة على المحتوى الرمزي، يعاين عالم الأساطير
بعض الثوابت الكبيرة، وبعض الصور الكبيرة التي يبدو أنها تفلت
من الحتمية الاجتماعية، وتتمش إلى نوع من المنطق النوعي القابل
للتعميم⁽¹⁾.

بالرغم من أن هذه الصور الكبيرة تخضع لـ Weltbild مجتمع
فريد، فإن أشخاصاً - علماء الأساطير - يتمنون لمجتمع آخر
مباشرة يفهمونها بصفقتها الرمزية. وكما توقع ليفي - شتراوس، أن
«تحمكي» الأسطورة يعني أن تهمش خصوصية التراكيب الاصطلاحية،
ولكن «فهم»⁽²⁾ الأسطورة يذكر بمعنى العنصر الأسطوري mytheme
نفسه. وهذا ما يجعل علماء الأساطير قابلاً للنقل «مباشرة». يقدم
للمستوى الثقافي إذاً لغة رمزية قابلة للتعميم، الرموز الكبرى التقنية
وذاوات الحياة الفلكية هي: الشمس، القمر، المناطق المدارية،
الشجرة، الحنطة، المطر، الشراب، النار والقداحات، النسيج ومهن
الحياكة، الحديد والحداثة، الفخار وصناعاته، وتشكل هذه أنواعاً
مختلفة من الأسماء substantifs الرمزية يستقطبها «ثنائي أبوي» ثقافي

(1) انظر ليفي - شتراوس، المصدر السابق ص. 251، الذي أقام النموذج الأصلي
للموسيط حسب سلسلة من الأشكال المتعائلة: المخلص < الديوسكير (آلهة
يونانية) < تريكستر < كائن خفي، إلخ.

(2) ليفي - شتراوس، المصدر السابق، ص. 237.

تُحَلَّل رموزه بسهولة.

وهكذا سواء بالتحليل الإحصائي الذي يزودنا به علم النفس أو بالنتائج الوراثية التي تقترحها علينا الأنثروبولوجيا الثقافية (ونميل لأن نكتب، مستعيرين لغتها من الجيولوجي: سواء بعلم الطبقات أو بعلم بنية أديم الأرض) نفد دائماً إلى معطيات رمزية ذات قطبين، محددتين عبر كل الأنثروبولوجيا، سواء السيكولوجية منها أو الثقافية والاجتماعية، نظاماً واسعاً من التوازن التناقضي، يظهر فيه الخيال الرمزي كنظام من «قوى التماسك» المتناقضة. تتوازن الصور الرمزية مع بعضها البعض بدقة تقريباً، وتقريباً بشكل شامل حسب تماسك المجتمعات، وأيضاً حسب درجة اندماج الأفراد في المجموعة.

ولكن إذا كان هدف علم الرموز متعدد الأبعاد بالأساس ويتكسر على طول المسار الأنثروبولوجي، فإنه يتج عن ذلك أننا لا نستطيع أن نكتفي بترميزية محدّد بعداً واحداً. ومعنى آخر، أن الترميزيات الاختزالية مثل الترميزيات التوليدية التي تفحصناها حتى الآن تخطئ جميعها بتضييق حقل الشرح. وهي لا يمكن أن تأخذ قيمتها إلا بإضافتها إلى بعضها البعض، وستضيء التحليل النفسي بعلم الاجتماع البنيوي المستند إلى فلسفة الرمز من النموذج الكاسيريوي واليونغي والباشلاري: «إن لازمة التعددية الدينامية واثبات المخيلة ذات القطبين هي الترابط المنطقي للترميزيات» كما كشف ذلك بول ريكور⁽¹⁾ في مقالة له حاسمة.



(1) ب. ريكور، صراع الترميزيات، بحث نقدي في مبادئ التأويلات وأصولها المنطقية، دلفت الرمزية العالمية، 1962، رقم 1.

«كل شيء فوق، إذا لا وجود لشيء في الأسفل»

أبدأ. هذا ما يبدو للعين لا يملكون للفرقة

أنطهيد سليمان، 34

فيما سبق، لاحظنا قطبية مضاعفة: قطبية الرمز الموزعة بين الدال والملدول، وقطبية الرمزية بكاملها: محتوى الخيال الرمزي، موطن الخيال المدرك كحقل واسع تنظمه قوتان متنافرتان بالتبادل. وقد راح بول ريكور مقتنعاً بتأمل رمزية الشر⁽¹⁾، يصب تفكيره على القطبية الثنائية لمناهج الشرح ومناهج الترميزات⁽²⁾. وكنا قد لاحظنا أيضاً أنه يوجد إجمالاً نوعان من الترميزات. تلك التي تحول الرمز إلى ظاهرة عرضية فقط، إلى نتيجة وبناء فوق، إلى عَرَضٍ، وأخرى، عكس الأولى، «تضخم» الرمز مستسلمة لقوته في التكامل لتتضمن إلى نوع من الوعي الأعلى المعاش. وأوضح بول ريكور أيضاً معنى هاتين الترميزتين. وكون كليهما جهداً من أجل الحل لهما ذكرى (تنبه النفس، بعد اتصالها بالبدن، إلى معارفها من حياة سابقة). ولكن إحداها «أثرية»، حسب تعبير ريكور، وهي التي تقصص في كل الماضي الذاتي الاجتماعي وحتى النسالي، والثانية أخروية⁽³⁾، أي ذكرى، أو الأفضل أن نقول استعادة للنظام الأساسي، واستجواب مستمر لما دعونه الملاك. إحداها، كما عند فرويد مثلاً، إن هي إلا تشهير «بالفتاع» وهذا ليس إلا الصور وقد «أخفت» غرائزنا ورغباتنا الأكثر عناداً. والأخرى «كشف» لجوهر الملاك إذا أمكن القول، لجوهر

(1) نهاية واثم، رمزية الشر، ب. ريكور.

(2) ب. ريكور، صراع الترميزات، وهذا هو أيضاً موضوع كتاب الحكمتين لناصر خسرو: انظر طبعة هـ. كوربان 1953.

(3) من اليونانية: eschaton، النهاية الأخيرة، الكلمة الأزلية.

الروح عبر تناسخات تجسّدنا وموقعنا هنا، الآن في هذا العالم.

وتتبع الترميزية هي أيضاً طريقين متعارضين. من جهة طريق «المهادية» (أو الكشف) التي هيأت لها نزعاً محارية الأيقونات على مدى ستة أو سبعة قرون من حضارتنا وذلك مع فرويد وليفي - شتراوس (ويضيف ريكور إليهما نيتشه وماركس)، ومن جهة ثانية «عملية إعادة التخريف» (أو إعادة بناء الأسطورة) مع هيدغر Heidegger وفان در لوي Van der leuw وإلياد Eliade ونضيف إليهم باشلار. إعادة بناء الأسطورة، أي إعادة تجميع المعنى، المنظم، المقطوف⁽¹⁾ بكل إسهاباته والذي يعيشه فجأة الشعور ويتأمله في عظمة توليدية، مؤسّسة لكيثونة الشعور نفسه. وهكذا فإنّ لدينا طريقتين في قراءة ومقابلة الرمز. نستطيع أن نقوم «بقراءتين» لأسطورة أوديب، الأولى فرويدية، والثانية هيدغرية أو أفلاطونية⁽²⁾. لن نلجّ على القراءة الفرويدية: نعرف أنها «تقرأ» في أسطورة أوديب دراما مرتكب المحارم: «أوديب الذي قتل أباه وتزوج أمه لم يقم إلا بتحقيق إحدى أمنيات طفولتنا». ولكن إلى جانب دراما أوديب «الطفل» هذه، وفي النص نفسه عند سوفوكل يمكن «قراءة» دراما أخرى: دراما أوديب الملك وأوديب هذا يجسد «دراما الحقيقة»، لأن أوديب يتحرّى عن قاتل أبيه لا يوسّ ويقاتل ضد كل من أعاق دوماً اكتشاف الحقيقة. إلى «سفنكس»، مثل لغز الولادة الفرويدي، يقابل ريكور، في القراءة الثانية هذه، تيريزياس، المجنون الضريع، رمز الحقيقة وعظمتها. من هنا الأهمية التي يأخذها العمى في هذه القراءة الثانية. بالطبع، يعاين الفرويدي هذا العمى، ويجعل منه دالولاً - نتيجة لمعاقبة إحصائية

(1) يشير ب. ريكور إلى الألماني فينلّس، المصدر السابق ص. 166.

(2) ب. ريكور، المصدر السابق ص. 179.

للنفس بانجماهاات متعلقة. ولكن وكما عند ليفي - شتراوس، حيث نستطيع إضافة إلى ذلك أن نصف بسهولة عملية انفصام أوديب المتعددة الجوانب كطابع إضافي ولصعوبة السير بشكل مستقيم⁽¹⁾، لا يقرأ الفرويدني مشهد العمى الأوديبى إلا بعلم اهتمام، ويتلاشى العمى لحساب مرتكب المحارم وقتل أبيه. وعلى العكس من ذلك، ففي القراءة الثانية التي يقترحها ب. ريكور يصبح العمى المعزّز بمعنى تيرزياس Tiresias (كاهن طيبة ومستشار أوديب) أساسياً. فتيرزياس... ليس له عيون من لحم، عنده عيون الروح والذكاء. يتوجب إذاً على أوديب المتمتع بالنظر، أن يصبح أعمى ليقر بالحقيقة. ويصبح في تلك اللحظة المستبصر الضعيف، وكان هذا في المشهد الأخير عندما فقا أوديب عينيه⁽²⁾.

يشرع ريكور إذاً الترميزيتين، وذلك لأن كل رمز يكون مضاعفاً في الأساس: فهو دال يتظم أثراً بين الحتميات والارتباطات السببية، إنه نتيجة، عرض، وكحامل معنى ما يقود نحو أخريات غير قابلة للتصرف كلها أيضاً بالوانها التي يعطيها لها تجسده حتى في كلمة، في شيء واقع في المكان وفي الزمان.

يقترح بول ريكور أيضاً عدم استبعاد هذه أو تلك من هاتين الترميزيتين المعكوستين. فنحن أبناء حضارتنا وأبناء ستة قرون من النقد، من العقلانية ومن الوضعية. «والآن، وبالنسبة للرجل المصري فإن عمل محارب الأيقونات، عمل الهداية هذا يسمى بالضرورة، ويكل صلة للرموز⁽³⁾. ولكن قوة التصور في الصور

(1) انظر ما سبق ص 53، نذكر أن أوديب معناها «الرجل المترمة».

(2) ب. ريكور، المصدر السابق، ص. 179.

(3) ب. ريكور، المصدر السابق، ص. 165.

أيضاً، واستجواب الشعارات، والاستعارات، والكلمات البسيطة المثقلة بكل إمعانها الشعري، كلها، تستدعي نهائياً تفسيراً آخر. ولا يجوز التصرف في المعنى المجازي: تنظم الكلمات في جمل، والأشياء في عالم، وتتحرك الأشياء كقيم نافعة... والمعنى الحقيقي لا يكفي. وقد ندرك شازحين باشلار الذي يطبق هذا التعبير على الكيمياء الحديثة، أن الترميزات المتناقضة وتقارب المعاني المتعارضة في قلب الرمز نفسه يجب التفكير فيها، وشرحها «كتعددية متماسكة»، حيث الدال الزمني والمادي، كونه متميزاً وغير ملائم، يتوافق جداً مع المعنى، ومع المدلول العابر الذي ينشط الشعور، ويقفز من الإطناب إلى الإطناب، ومن رمز إلى رمز.

على كل حال، وفي قلب هذا التماسك، كنا نريد التركيز على واقع أن ما هو أخروي يتصلر عملياً الأثري. على واقع لمجتمعات دون علماء في البحث العلمي، دون علماء في التحليل النفسي، مجتمعات «غير قانونية»، ولكن لا توجد مجتمعات دون شعراء، ودون فنانين، ودون قيم، ولذلك فإن الأمر بالنسبة للإنسان هو «بعد النداء والأمل»⁽¹⁾ الذي يتفوق على الكشف أو الهداية والهداية الشاملة

(1) ب. ريكور، المصدر السابق، ص. 183. منذ ذلك الحين، وجب أن نضيف أن ريكور لم يكن أميناً للبرنامج الذي رسم، وأنه وبأسف، استسلم كالآخرين للتضخم الميتل بينه لوسائل الثقافة الشعبية وللأثر وأعطي الأولوية لهذه على الأخريات. ولم يعد باستطاعتنا منذ 1965 السير على هذا الطريق البطل (انظر مقالنا: «مهمات الروح وأمر الكائن»، إدانوس باهر بوك، 34، 1965). وخاصة، انطلاقاً من عام 1968 (ر. ييلتمان، المسيح، علم الأساطير وتبليد الأوهام، مقالة بول ريكور، مترجم إلى الفرنسية، Seuil، 1968) لكاتب مقالة يولتمان المتحمس... انظر الفصل II،

قد تعادل إعدام قيم الحياة أمام الإثبات اللفظ لوفياتنا. «كل الناس قانون»، هذا ما يلاحظه الوضعي الأكبر للقياس الذي لا يجوز التصرف فيه، ولكنه يعلن في الفيلون النتيجة الكارثية: «إذا سقراط خالد». وتحت طائلة طوفان الموت، لا يمكن أن يكون الأمل خداعاً. فهو يكفي أن يكون أساطير. إن إيضاح الرمز وإعادة تحريره في الوقت نفسه، قد يعني بدقة أن نستخرج أولاً من احتمالات السيرة الذاتية ومن التاريخ نية عالم الرموز في إعلاء التاريخ. وهكذا لا يتحول الصليب عند المسيحيين إلى أداة شائعة لتعذيب روماني. وعند عالم الرموز لا يتحول الصليب أبداً إلى صليب المسيح، إنه يلمع بكل معنى اللقاء والرسالة في السراستيكا Swastika الهندية، ويلمع في «الصليب المألطي» للمخطوطات الآزتيكية.

لقد تصفحنا، من فرويد إلى ريكور، كل اتجاهات الترميزية، ولاحظنا مرة أخرى أن ازدواجية أو ضموص الرمز (والذي تقابله ثنائيته الترميزيات) توضح وتنشط أيضاً معناه الأول كرمسول إعلاء في عالم التجسيد والموت. وكما كتبنا في خاتمة كتاب مخصص لموطن الخيال⁽¹⁾. فإن للمخيال الرمزي مهمة عامة وهي «إنكار السلي أخلاقياً». يمكن أن نضيف هنا، على ضوء هذه الثنائية المتناسكة أن ب. ريكور يعاين في الترميزيات المتعارضة (تناقض متماثل يعكس وسط التركيب نفسه للرمز، أنه دال Bild يتعلم اختزاله، ومعنى Sinn)، أن «المخيال الرمزي يشكل نشاطاً جدالياً حتى للروح»، لأنه وعلى مستوى «المعنى الحقيقي» للصورة، التي هي تقليد للإحساس، وعلى مستوى

= «علم تاريخي وعلم أساطير تقليدي» من كتابنا علم الإنسان والتقليد، الروح الانثروبولوجية الجديدة، باريس، 1975.
(1) ج. دوران، المني الانثروبولوجية للمخيلة.

الكلمة المألوفة في المعجم، يرسم الرمز دائماً «المعنى المجازي»، والإبداع المدرك، وشاعرية الجملة التي «تكرر» الانحصار نفسه في قلب الانحصار. لأن الجدلية الحقيقية - وكما كشف عنها لوباسكو Lupasco - ليست تركيباً ساكناً، فهي تؤثر حاضراً من المتناقضات. وإذا إن الكثير من الرموز والكثير من المجازات الشعرية تحيي الأرواح الإنسانية، أليس لأنها وفي التحليل الأخير «هرمونات» الطاقة الروحية (والكلمة لياشلا)؟

يبقى علينا في الفصل الختامي الموجز من هذا الكتاب، أن نمر سريعاً لرؤية مختلف القطاعات حيث «تبرز الوظيفة الرمزية» حيويتها النقيضة.

الفصل الخامس

خاتمة

وظائف الخيال الرمزي

في كل مرة نتصدى للرمز والقضايا الرمزية وحلها، نجد أنفسنا أمام غموض أساسي. فليس للرمز وحده فقط معنيان، الأول محسوس، خاص، والآخر تلميحى، مجازي، ولكن يظهر لنا تصنيف الرموز أيضاً الأنظمة المتعارضة التي تُرتب على أساسها الصور. أكثر من ذلك، لا يكون الرمز مزدوجاً فقط، ثم يصنف حسب فئتين كبيرتين، فالترميزات أيضاً مزدوجة: الأولى تحويلية «أثرية»، والأخرى توليدية، مضخمة و«أخروية». وكما قلنا في نهاية الفصل السابق فالخيال الرمزي هو نقي حيوي فعال، نقي الفناء الذي يمارسه الموت والزمن. وعلينا أن ندرس الآن الأصل الديالكتيكي للرمز بمستوياته المختلفة. مقياً التوازن، يعرفنا الفكر العلمي على فوائده في أربعة قطاعات على الأقل.

أولاً في مسلماته المباشرة، في عفويته، يظهر الرمز كتجديد للتوازن الحياتي الذي تتحكم به مهارة الموت، ثم من الناحية التربوية، يستعمل الرمز من أجل تجديد التوازن النفسي - الاجتماعي. وبعد ذلك إذ ندرسه على ضوء حماسك الترميزات، ومساءلة الترميزية بشكل علم، نلاحظ أن الرمزية وهي

تنفي المماثلة العنصرية للتنوع الانساني بحيوانية صافية، وإن تكن عقلانية، تقيم «توازناً أثنولوجياً» بين النزعة الإنسانية أو مسكونية النفس الإنسانية. أخيراً بعد أن وضع الرمز بمواجهة الموت، وبمواجهة الخلل النفسي - الاجتماعي، الحس السليم للتوازن، وبعد أن لاحظ الكاثوليكية الهائلة للأساطير، وللأشعار، وبعد أن اعتبر الإنسان «إنسان رمز» فإنه أي الرمز وبمواجهة قصور الكون، يرفع أخيراً مجال «القيمة السامية»، ويوازن العالم الذي يمضي بكائن لا يمضي تنتمي إليه «طفولة» أبدية، فجر أبدي، ويفتح الرمز عندئذ على تحمل - إلهي.



ويعود إلى برغسون⁽¹⁾ فضل إعطاء دور بيولوجي واضح للخيال ولما يسميه «وظيفة التخريف». والتخيل هو بصورة عامة «رد فعل الطبيعة ضد الإرادة الهدامة للعقل»، لكن وبشكل أدق، تظهر هذه الإرادة السلبية للعقل في الشعور بالضعف وبالموت. من هنا يتحدد الخيال «كردة فعل دفاعية للطبيعة ضد التصور، بالعقل، لحتمية الموت». وفي مكان آخر⁽²⁾ يصرُّ برغسون أيضاً على هذا الطابع المناقض للانحلال الذي يمثله التخريف مستخدماً باستمرار كلمة «رد فعل»: «رد فعل دفاعي للطبيعة ضد إحباط ما... في قلب الذكاء نفسه يوقظ رد الفعل هذا صوراً وأفكاراً تحبط التصور الموهن أو تمنع عليه الانتقال من القول إلى الفعل». ويعني آخره وفي العالم البرغسوني الواسع، وثنائيته المتنوعة، يحاذي التخريف الغريزة وإمكانية التكيف الحيوية بمواجهة الذكاء اللفظ والسكوني للجوامد

(1) انظر مصدر «الأخلاق والدين»، 1932، ص 127، 137.

(2) نفس المصدر ص 159.

وللحوادث وصولاً حتى الموت. ويفضل التخريف فإن القول: «كل البشر قانون». يبقى كامنًا في الشعور مقتنًا بالمخطط الحسوي المادي جدًا الذي يجعله الخيال يلمع في عيون الفكر.

وبعد برغسون بسنوات عدة، أكد رينه لاكروز⁽¹⁾ في دراسة منهجية مقولة «الدور البيولوجي» للخيال. وقد واجه لاكروز هذه النتائج بمقولة فرويد عن الكبت، وتظهر لديه مملكة الصور بشكل جيد كموقف انطواء في حال الاستمالة المادية أو «التحريم الأخلاقي»، و«كهروب بعيداً عن الواقع القاسي». أخيراً، نحن أنفسنا⁽²⁾، وقد استندنا ليس على البيولوجيا مثل برغسون أو على علم النفس مثل لاكروز، ولكن على التقسيم الانتروبولوجي، توصلنا لإثبات أن وظيفة الخيال هي مثل كل شيء وظيفة «تورية»، لكن ليست هذه أبداً وبساطة غدراً سليماً، وقناعاً يقيمه الشعور أمام الصورة القبيحة للموت، ولكنها على العكس تماماً دينامية مستقبلية تحاول تطوير موقف الإنسان في العالم عبر كل بنى المشروع الخيالي. واتفقنا خاصة مع عالم السلالة مارسيل غريول Griaule⁽³⁾ عندما لاحظنا أن الفن كله، من القناع المقدس إلى الأوبرا - الهزلية، هو قبل كل شيء مشروع تورية للتمرد ضد فساد الموت.

(1) ر. لاكروز، وظيفة الخيال، 1935.

(2) بنى المخيلة الانتروبولوجية، ص 439، 441.

(3) انظر، غريول، أقتعة الدوفون، ص. 818: «من أساسه، فإن فن الدوفون هو معركة ضد العنف»، ص 775. ولم تعد الأسطورة إلا المنهج الذي يتبعه الإنسان لإعادة النظام في نطاق الممكن وحصر نتائج الموت. يحتوي إذاً فن الدوفون مبدأ الدفاع والمحافظة الذي يشه في البطرس».

على كل حال، تخضع هذه التورية ذاتها أيضاً لتناقض أنظمة المخيلة. وقد حاولنا أن نظهر⁽¹⁾ كيف تتنوع نزعة التورية، على أبواب البلاغة؛ وذلك بطباق واضح عندما تعمل في النظام النهاري، أو على العكس تتنوع من جانب النفي المضاعف، وذلك بقلب المعنى عندما ترتبط بالنظام الليلي للصورة. وبعيدة جداً عن أن تكون متناقضة مع غريزة الحياة، فإن «غريزة الموت» الشهيرة التي كشفها فرويد في بعض تحليلاته، هي ببساطة واقعة أن الموت منكر، وهو يواربها إلى أقصى حد بحياة أبدية وسط النزوات والاستسلامات، التي تتجه بالصور نحو تخيل الموت. أن تمنى الموت وتخليه كراحة، كنوم، فكأنما بذلك نواربه، ندمره.



من ناحية ثانية، فإن الخيال الرمزي هو عامل توازن نفسي - اجتماعي. وكان التحليل النفسي، وفي إطار مفهوم الإعلاء، قد لاحظ سابقاً دور الخيال كصمام بين التزوة وكتبها. على كل حال، فإن التحليل النفسي الفرويدي، حارماً الصورة من قيمتها، اكتفى بملاحظة التركيب الذي يوازن سيرورة الإعلاء، ولكنه اعتمد على كشف الاضطرابات الخيالية للعصاب باختزالها إلى مجرد عامل زمني واستبدالها بالترايط الوضعي لأحداث ذاتية من الطفولة الأولى. وفي نظام كهذا، وفيما عدا حالة الإعلاء، تكون الصورة بالأحرى حائلاً دون التوازن وليست مساعداً فعالاً له. بالاختصار، وفي التحليل النفسي أيونغي، وبفضل مفهوم المثال الأصلي، فهم الرمز سابقاً بشكل جيد كتركيبة موازنة، تتصل عبرها نفس الفرد بنفسية النوع،

(1) انظر في المخيلة الأنثروبولوجية.

وتعطي حلولاً مهيّئة للمسائل التي يطرحها ذكاء النوع. على كل حال، فإنّ عند يونغ كما عند فرويد لم يهواّجه الرمز أبداً كوسيلة علاجية مباشرة.

وحصل خلاف ذلك كلياً عند بعض المحللين النضيين، وعند علماء النفس المعاصرين الذين يجعلون الصورة تلعب دورها الأساسي: دور العامل الدينامي لإعادة التوازن العقلي، أي الدور النفسي - الاجتماعي. وفي علم المداواة عند روبرت دزواي Robert Desoille أو عند مشهائي، Dresse Séchehaye⁽¹⁾ قد نرى تطبيقاً منهجاً لما توقعه باشلار لصالح قراءة «حالم بالكلمات»، ومن أجل توازنه المستعاد. لأن «الحلم المستيقظ»، والذي به صار دزواي منظرأ وطيباً ممارساً، قريب جداً بنتائجه من «حلم اليقظة» الباشلاري. ويكون الطبيب النفسي سيعالج مريضه نفسيين مكشبين، فهو يضخ في أنفسهم الواهنة صوراً متعارضة، صور ارتقاء وغزو عامودي. وفي الحال، لا يغزو كل النظام، النظر للبنى الصاعدة، فقط حقل الشعور فوراً: عفة، سيطرة، طيران، خفة، إلخ.، ولكن الشعور يتلقى أيضاً إعادة إحياء أخلاقية. تكون العامودية مستقرّة لآثر طيرانية أو جبليّة، ولكن أيضاً «لاستقامة» أخلاقية. ومن أجل إعادة التوازن لمريضه العصاب الذين يتجهون لفقدان الصلة بالواقع، فإن دزواي كذلك يجعلهم يحلمون ليس فقط بالصعود، ولكن بالهبوط إلى الأرض أو البحر المحسوس، ويجعلهم، حسب كلمة مناسبة

(1) انظر ر. دزواي، حلم اليقظة في الطب النفسي، باريس، دارتري، 1952 و م. - أ. مشهائي، الانجاز الرمزي، برن، ه. هوير، 1947، انظر ه. شامبرون، من أجل دراسة حلم اليقظة في الطب النفسي، تولوز، 1963.

لباشلار، «ينسون الخوف»⁽¹⁾.

وفي علم العلاج الذي نادت به شهائي، يبقى الدور الموازن لنظام ما للصورة ولأصداثها الرمزية أكثر وضوحاً بالنسبة للصورة الأخرى. وينصب اهتمام المحلل النفسي هنا على الذهانات ذات الوجه الانفصامي⁽²⁾. يعيش المريض، موضوع الدرس، بفشاه النظام «النهاري» للصورة. وهو يشعر أنه مهمل في «بلاد الإشراق» حيث الأشياء والأصوات والكائنات «مفصولة»، والشخصيات ليست إلا «أصنام»، إُمعات (إمعة: من لا شخصية له) والوجوه «مقصوفة كالكرتون». وفي هذا العالم المقفر، والجاف، حيث «كل شيء مفصول، مكهرب، معدني»، يكون المريض مرهوباً، محطماً أمام الحائط القولاذي، وحائط الثلج⁽³⁾. ويهدف جعل المريض يتابع «إتجازاً رمزياً»، يسعى المحلل النفسي لتخفيف استبدادية نظام واحد ولانتزاع المريض تدريجياً من «بلاد الإشراق» المخيفة بزيادة منهج ملموس⁽⁴⁾. وهكذا، ففي هذا يؤمّن تغيير النظام إعادة توازن رمزي في حقل الخيال أولاً، ثم في حقل السلوك ثانياً.

بالطبع، وفي الحد الأقصى، إنما المرض هو فقدان الوظيفة الرمزية كما رأى ذلك جيداً كاسيرير ويونغ. على كل حال، تعمل الرمزية أيضاً، ولكنها تعمل متصلة ومصوّبة على نظام واحد في الأحوال الأنفة الذكر. تُظهر أعمال إيف دوران المذكورة سابقاً، وبشكل جيد، أن الصحة العقلية هي دائماً محاولة موازنة نظام بآخر حتى

(1) باشلار، الأرض وأحلام اليقظة الإرادية، ص 398.

(2) انظر م. - آ. شهائي، صحيفة الفصام، ص. 4، 17، 22، 25، 51.

(3) المصدر السابق، ص. 59، 77.

(4) المصدر السابق، ص. 110، 111.

اعتاب الانبياء على شكل إغواء تخشعي، إنها مثلاً الحالة التي نحاول أن نعود سريعاً إلى نظام نقيض، وذلك عند بعض المرضى ذوي المستوى المنخفض جداً. كما أن المرض العادي، أي الذي يترك أملاً في الشفاء إنما هو عبارة عن فقدان الوظيفة الرمزية، وتضخم وتثبيت للبنية الرمزية. وما المريض إلا إنسان غير متكيف، هجرته بيئته تقريباً وانقطعت علاقته بعمله: وطريقته في إعادة التوازن بمواجهة البيئة ليست طريقة من تخضنه البيئة نفسها.

إلى جانب هذه الجدلية، السكونية بمعنى ما، والضرورية للتوازن الحاضر للشعور، فإن التاريخ الثقافي، وخاصة تاريخ الموضوعات الأدبية والفنية، وتاريخ الأساليب والأشكال، يُبرز جدلية حركية إذا أمكن قول ذلك، خاضعة للوظيفة الحيوية نفسها في مجتمع ما، وخاضعة لإعادة التوازن. ولن نعود مطولاً لمسألة «الأجيال» الثقافية، ولكن يجب أن نشير مع ذلك إلى أن جدلية «الليالي» و«النهارات»⁽¹⁾ في التاريخ الثقافي، تتبع حركة مزدوجة في إعادة توازنها الثابت: «كل جيل من 36 سنة» يناهض الجيل السابق. فجيل الأبناء يناهض جيل الآباء، وهذا كان قد ناهض الأجداد؛ تنغرز الأنظمة الرمزية خلال تربية الكبار لأولادهم، ثم، وبشكل مفاجيء تقريباً، تتغير هذه الأنظمة عندما يصبح الأولاد كباراً متلهفين للتغيير، «للتخلص» من الموروث. وكما كتبنا في مكان آخر، فإن «تربية تطرد أخرى، وفترة أية تربية محدودة بفترة حياة مربٍ»⁽²⁾. قد لا يكون التوازن الاجتماعي - التاريخي لمجتمع معين شيئاً آخر غير «إنجاز رمزي» مستمر، وقد تكون حياة ثقافة ما مصنوعة من هذه الانبساطات

(1) التعبير مستعار من ج. ميشو، مقدمة لعلم الأدب، ص. 255.

(2) ج. دوران، بنى المخيلة الانتروبولوجية، ص. 419.

والانقباضات، بطيئة أحياناً، وسريعة أحياناً أخرى، وذلك حسب المفهوم الذي تستخلصه هذه المجتمعات من التاريخ.

كما يطبق طب الأمراض النفسية علاج إعادة التوازن الرمزي، يمكن أن نفهم حينئذ كيف أن التربية - متمحورة بقوة على دينامية الرموز - تصبح مجمعة (Sociatrice) وتقدر بشكل دقيق جداً في مجتمع معين تشكيلات وبنى الصور التي تحتاجها من أجل ديناميتها التطورية. وخلال قرن من التسارع التقني، ظهرت تربية الخيالي التعبوية كأنها أكثر استعجالاً عما كانت عليه في المسار البطيء للمجتمع النيو ليتي حيث تحصل إعادة التوازنات نفسها على إيقاع الأجيال البطيء.



توازن إحيائي وتوازن نفسي واجتماعي ، هكذا تظهر جيداً وظيفة الخيال في البداية. ولكن هناك توازن آخر تسهله بشكل متناقض حضارتنا الفنية المليئة برمزيات خاصة جداً. لأنه بمواجهة محاربة الأيقونات المعززة ثلاثة أضعاف التي تكلمنا عنها بداية هذه الدراسة ، فإن حضارتنا التي خلطت كثيراً الهداية بإزالة الوهم تقترح طريقة عملاقة في إعادة التخريف على مستوى كوكبنا، طريقة لم يمتلكها حتى الآن أي مجتمع في تاريخ الجنس البشري.

ويعود الفضل الكبير لأنثريه مالرو⁽¹⁾ إنه أظهر بدقة كيف أعطت وسائل الاتصال السريعة وانتشار الأعمال الرائعة للثقافة عبر طرق التصوير والطباعة والتصوير السينمائي وعبر الكتب والإنتاج الملون وعبر الاسطوانات ووسائل الاتصال الجماهيري والطباعة نفسها وجهاً

(1) أ. مالرو، أصوات السكرتير

علمياً للثقافات وسمحت بعرض عام للمواضيع والأيقونات وللصور في متحف خيالي معمم على كل التظاهرات الثقافية. وبمواجهة النشاط المائل للمجتمع العلمي والمحارب للأيقونات، هوذا المجتمع نفسه يقترح علينا وسائل إعادة التوازن: قدرة وواجب تشجيع الفعالية للثقافة.

وكما توقع نورثروب⁽¹⁾ فإن «المتحف الخيالي» المعمم على كل فروع الثقافات هو العامل الرئيسي في إعادة التوازن للجنس البشري بأسره. بالنسبة إلينا نحن الغربيين، فإن «العودة للشرق» وقبول أنظمة ومجموعات الصور ينقلها الفن من الشرق أو ينقلها فن حضارات غير حضارتنا هي وسيلة، ووسيلة وحيدة لإعادة بناء توازن إنساني مسكوني حقيقة. والعقل والعلم لا يربطان الناس إلا بالأشياء، ولكن ما يربط الناس فيما بينهم، وعلى المستوى المتواضع من السعادة والهموم اليومية للجنس البشري، هو هذا التصور العاطفي، ذلك لأنه معاش وتبنيه مملكة الصور. وخلف «المتحف الخيالي» بالمعنى الحرقي، «متحف الأيقونات والتماثيل، يجب ذكر تعميم أوسع متحف، متحف «القصائد»⁽²⁾. وبذلك تعمم المختارات المتحف وتتكون انتروبولوجيا الخيالي، انتروبولوجيا ليس من هدفها أن تكون مجرد مجموعات من الصور فقط، من المجازات والمواضيع الشعرية، ولكنها تلتزم إلى جانب ذلك امتلاك طموح إقامة لوحة مركبة من آمال وخاوف النوع البشري. وذلك بهدف أن يعرف ويؤكد

(1) The meeting of east and west, p.345 , 383.

(2) وهذا ما لحصنه بتواضع في كتابنا «الزخرف الأسطوري في رواية شلوترز دي بارم» عندما حاولنا ربط ما هو روائي في القرن التاسع عشر بأساطير العهد القديمة الكبرى.

كل فرد نفسه فيها. ولأنه، وكما كتب جان لاكروا في كتابه «علم اجتماع أوغست كونت»: «لا تعرف الروح نفسها بآثارها إلا عندما، وبطريقة ما، تعرف نفسها في هذه الآثار»⁽¹⁾. إن ما تسمح به أنثروبولوجيا الخيالي، وتسمح به لوحدها، إنما هو معرفة الروح نفسها للنوع وذلك عبر نتاج الفكر البدائي والفكر المتحضر، عبر نتاج الفكر الطبيعي والفكر المرضي أيضاً. ونعثر هنا على تباؤل مثل تباؤل شتراوس الذي صرح «أن الإنسان كان قد فكر دائماً بشكل جيد»⁽²⁾، وقدر أن الجنس البشري منح «ملكات ثابتة». ولكتنا، على عكس عالم السلالة الشهير هذا، لا نعتقد أن هذا الخلود وهذه المسكونية يكتمان حصراً في «النظام النهاري» وفي الفكر التحليلي الذي يقوله منطق حضارتنا الأرسطونطاليسي. بخلاف ذلك، وبالمدى الذي سمحت به أبحاثنا، نحن مقتنعون أن أمل الجنس البشري، وما يحرك الفكر الإنساني، يتمحور حول قطبين متضابطين⁽³⁾ تلدور حولهما بالتناوب الصور والأساطير وأحلام اليقظة والقصائد. وتنوع مسكونية الخيالي بالنسبة لنا بشائية «منمأسكة». إن «الفكر البري»، وهو ليس إلا فكر «المتوحشين» كما قلناه سابقاً ليفي بروهل Levy - Bruhl، والذي يعتقد في ما هو أكثر سرية من فكرنا الذي دجنه العلم، هذا «الفكر البري» هو بداية بسيطة للعلم. وإلا فإن العلم، أي النظام النهاري للشعوب يصبح تقلماً بالنسبة لمراحل طفولته المتوحشة، وعبر

(1) ج. لاكروا: علم الاجتماع عند أوجست كونت، ص 110.

(2) ليفي - شتراوس، الأنثروبولوجية البنيوية، ص 255.

(3) في السطور الأخيرة لكتابه الفكر البري يبدو أن ليفي - شتراوس يعيد إدخال هذه الثنائية القطبية عندما يميز بين «طريقتين» للفكر وذلك من أجل ضبط العالم، الأول ملحي اطلاقاً والثاني مجرد اطلاقاً.

ذلك قد نعيد إدخال العنصرية الثقافية المتغلطسة، العزوة على قلب حضارتنا. هذا وقد اعترف ليفي - شتراوس في مكان آخر⁽¹⁾ من كتابه «الانثروبولوجيا البنيوية» بأن «فأساً من حديد لا تتفوق على فأس من حجر، فصناعة الأولى قد تكون أفضل من الثانية وإن صنعنا بشكل جيد يبقى الحديد شيئاً غير الحجر». ونحن أنفسنا نطبق هذه الحقيقة التقنية على الصور وفئات الرموز: ليست النظرية الالكترونية وفرضيات توسع الكون «محبوكة أفضل» من أسطورة انبثاق زوني نغز أو مصنوعة أفضل من حبة الخردل. بهذا لم يعد لنا الحق أن نقلل من قيمة أساطير كهله ومن ميلها نحو الأمل بالنسبة لاعتقاداتنا العلمية ولا من ميلها للسيطرة؛ ليس لنا الحق أن نحول فأس الحجر إلى «إتقانها» المعدني. يجب أن نلاحظ ببساطة أن مسكونية الخيالي هذه هي ثنائية أي جدلية. ويتواضع يجب أن نقن مثل غامستون باشلار كيفية طلب هذه «الإضافة النفسية» وهذا الدفاع الذاتي ضد مزايا حضارتنا الخاصة الفاوستية. نطلبها من حلم اليقظة الذي يسهر في ليلنا. وعلينا أن نوازن بين فكرنا التقليدي وخيالنا وقد أزيلت الأوهام عنه وبين «الفكر البري» الذي لا يجوز التصرف فيه والذي يمد يد العون الأخوية لشعور المتحضر بتخلي الرب عنه.



أخيراً، وبدون التطاول على مجالات الرؤى الدينية والإيمان، فإن الانثروبولوجيا الرمزية، الخاصة بميرسيا إلياد⁽²⁾ أو تلك الخاصة بشاعرية حلم اليقظة، تؤدي إلى هذه الملاحظة التي لا مفر منها: بنسق النظام التهاري، مثل النظام الليلي للخيال، الرموز حسب سلاسل تقود دائماً

(1) ليفي - شتراوسر الانثروبولوجية، البنيوية، ص 255.

(2) إيلاد، بحث تاريخي في الأديان والصور والرموز.

نحو لا نهاية صاعدة تطرح نفسها كقيمة أسمى . وإذ يتوجب على العالم بالرموز أن يتغاضى بعناية نزاعات النظريات اللاهوتية، فهو قلماً يمكنه تغاضي عالمية «التجلي الإلهي» . وملك مفسر النصوص القديمة دائماً الشعور أن كل الرموز تنظم في تقليد واسع ووجد يصح عبر هذه الشمولية نفسها وحياً كافياً . هذا، وفي نهاية المطاف، إذ تواجه الوظيفة الرمزية الحياة بالموت البيولوجي، وإذ تواجه العقل السليم بالجنون، وانتساب الأمة للأساطير بالانحراف وبعدم التكيف، وأخيراً إذ تقيم الإخاء بين الثقافات وخاصة الفنون وذلك حسب «الافتدية» متعايشة مع الجنس البشري ومع نزوعه الأساسي، فما هي دينامية الوظيفة الرمزية هذه تنجّه أيضاً وفي حدها الأقصى إلى جدلية جديدة . في الحقيقة، فإن الحياة البيولوجية، والعقل السليم الذي يصنع روح العدل، والمدينة ومقولاتها المركبة والجنس البشري والمتحف المظفر للمصور ولأحلام اليقظة التي بينها أسطورة لانهائية وأخوية للقرون، هي بلورها، وفي نظر الوظيفة الرمزية التي لا تروى وفي علاقتها السلبية مع الموت ومع الجنون ومع عدم التكيف والتميز العنصري، رموز حية مخلفة بمعنى معين يرافقها ويستعملها . وخلف الحياة التي تثبت قلميها بمواجهة الموت، ترسم حياة للروح ليس لها أية علاقة جوهرية مع البيولوجيا . وهذا هو بالذات ما يريد قوله بول ريكور عندما يكلمنا عن هذه «المقايضة بين الولادة والموت» حيث «تكتمل الرمزية» . كما وأنه على خلفية عدالة الشعور وبالتوافق مع العقل السليم يرسم نموذج للمصال (الله)، السلي يختصر فضيلة البطل، فضيلة العاقل والقديس . وأخيراً، فإن أرض البشر تظهر في السماء مدينة الله الأبدية⁽¹⁾، بينما تغلف مسكونية الصور إلى المجال

(1) انظر أموكييلي، أسطورة المدينة الفاضلة .

الروحي قابلية انعكاس المزايا والمهموم التي تجسد فعلاً الإخاء. هنا يظهر الرمز جيداً كأنه يفتح بكل وظائفه على «تجمل الهي» لروح القدس وللقيمة، يفتح على عبادة النور.

أخيراً، تطارد الصورة Bild المعنى Sinn للمرة الأخيرة في جدلية نهائية، ويلتصم تجلّي الله رسماً سامياً ليكتب هذا النشاط الروحي نفسه، ويفتش عن «أم» و«أب» لهذه الحياة الروحية، عن «أرحم الراحمين»، عن أخ إلهي، يستطيع أن يسكب، كتكفير، «نقطة دم من اجلك»... على كل حال، وحتى عند هذه النقطة الحاسمة حيث تكون الرمزية جاهزة كما يبدو وتلتشى في الروحانية عبر هذه «العودة إلى الصمت»، ولجرد أن تكون الرمزية مستنفذة، كما قال بول ريكور⁽¹⁾، فإن جدلية الصور الأساسية تعمل أيضاً. مكملاً على هذه النورانيات القديمة (تجليات الالهة)، يلاحظ مؤرخ الأديان⁽²⁾ هذا التوتر الجدلي في حاضر كل حلس ديني كما في التطور الزمني لكل دين. وبهذا فإن «الإله الأكبر شيفاً» يتضاعف بإلهة الأرض الفعالة والمتناقضة: كالي، وتتضاعف هذه «كمتساعة» و«كمرعبة». ويكون إله التوراة نفسه وإله القرآن كما وإله قبّال Kabbale غصوباً وروحياً. وحتى أن الآية «مبارك أنت أيها القلوس» الفائقة الرصف تتضاعف بالأنوثة المتجسدة لشكيئا Schekinah. وإذا نلاحظ تطور دين ما عبر التاريخ، كالمسيحية مثلاً، نترعى لنا بسرعة كبيرة هذه التعددية: فزهد الديماس المسيحي يقابله توهج الاسملت البيزنطي، وبمواجهة الذهب والقداسة (تاريخ القديسين) البيزنطيين يقوم الغرب من جديد بإصلاح النواويس، ومن جديد، وعلى أثر نزعة الطهر الرومية، نجد

(1) ب. ريكور، صراع الرمزيات، ص 184.

(2) أنظر ب. موريل، ديككتيك السر.

الانبثاق والازدهار القوطي. يمكن أن نلاحظ أيضاً حركات المد والتجزر هذه للتجليات الالهية المتعارضة في الإصلاح (الديني) ومعارضة الإصلاح والطمأنينة (مذهب تصوفي يرى أن الكمال يقوم على حب الله وسكون الروح)، وأخيراً وفي أيامنا هذه، بين صورية ما أخلاقية لمسيحية اجتماعية وتوالد هائل لعبادة مريمية تتمثل بتبجيل سيدة لورد Lourdes أو فاتيما Fatima. وبشكل سكوني أو دينامي، تحمي الجدلية التجلي الإلهي نفسه. وكما هو صحيح أن الديالكتيك - والرمز الذي هو ديالكتيك فعلاً - وهو جهد خلاق، لا يستطيع احتمال ضعف النهاية. بمعنى آخر، فإن الانتروبولوجيا الرمزية تعيد بناء تجلٍ إلهي بكل قواها المتعارضة. وبنهاية هذا الكتيب نورد هذا الإثبات الذي وضعناه في بداية هذه الدراسة: بدنياميته التوليدية بحثاً عن المعنى، يبيّن الرمز الأنموذج نفسه لتوسط (الأبدى) (الله) في الزماني.

وهكذا، فكتيب التلقين هذا، منطلقاً من التحليل النفسي الفرويدية يصل بنا إلى التجلي الإلهي⁽¹⁾. ولم نرد للقارئ التخصص بنوعي الترميزية هذين، بل كان أملنا ونحن نطوي معه هذه الصفحات أن يكون ما قمنا به من دراسة للخيال الرمزي موجهاً لهذه الإنسانية المفتوحة التي ستكون إنسانية الغد والتي تلعبنا عبر علم النفس المرضي وعلم السلالة وتاريخ الأديان، وعلوم ما بعد الطبيعة والآداب والجماليات وعلم الاجتماع لتناول الرمزية. الحاصل فإن الرمزية تختلط مع مسار الثقافة الإنسانية بكامله. في الصدع الذي لا يمكن ردمه بين زوال الصورة وخلود المعنى الذي يبينه الرمز تلج

(1) إنه «الخط الذي قطعه روحياً المحلل النفسي شترن،

Stern, «la Troisième révolution», «Le bûisson ardent».

الثقافة الإنسانية كلها كوساطة خاللة بين أمل الناس ووضعهم
الزماني. بعد فرويد وباشلار، لا يمكن لإنسانية الغد أن تضم بين
ثناياها محاربة للأيقونات مطلقاً. هل يستطيع هذا الكتيب، ودون
التنكر للثقافة الغربية وسروراتها في تبديد الأوهام أن يحث القارئ
ليصنع من نفسه، وعلى خطى باشلار، حالماً بالكلمات، حالماً
بالقصائد، حالماً بالأساطير، ويحثه أن يستقر بهذا، ويشكل غير
محدود، في أحضان هذه الحقيقة الانتروبولوجية الأكثر حياة والأكثر
أهمية بالنسبة لمصير الإنسان ولسعاده من الحقيقة الموضوعية الميتة.
لأنه بين الحقائق الموضوعية المبتددة للأوهام والإرادة الهائلة للإنسان في
أن يبنى تولد الحرية الشاعرية، حرية «التخريف». وهكذا نشعر أكثر
من أي وقت مضى أن علماً دون شعور أي دون تأكيد أسطوري
«لأمل» إنساني سيسم الانهيار النهائي لحضاراتنا.

بيليوغرافيا موجزة

R. Allau, de la nature du symbole, Flammarion 1958.

F. Alquié, Conscience et signes dans la philosophie moderne et la cartésianisme, article in polarité du symbole, Etude carmélitaines, Desclée de Brouwer, 1960.

G. Bachelard, l'air et les songes, Essai sur l'imagination du mouvement, José Corti, 1943.

- la poétique de l'espace, Presses universitaires de France 1957.

- la poétique de la rêverie, Presses universitaires de France, 1960.

R. Bastide, Sociologie et Psychanalyse, Presses universitaires de France 1950.

E. Cassirer, le langage et la construction du monde des objets, trad. Guillaume, article in journal de psychologie normale et pathologique, Vol. XXX, PP. 18 - 44.

Le Concept de groupe et la théorie de la perception, article in journal de psychologie, juillet - décembre, 1958.

H. Corbin, l'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Flammarion, 1958.

- Terre celeste et corps de résurrection, Buchet - Chastel, 1960.

F. Edeline, le symbole et l'image selon la théorie des codes, cahiers internationaux de symbolisme, II, 1963.

M. Eliade, Images et Symboles, Essai sur le symbolisme magico - religieux, Gallimard, 1952.

S. Freud, Introduction a la psychanalyse, Payot, 1947.

- l'interprétation des rêves, Presses Universitaires de France 1967.

A. Guimbretière, Quelques remarques préliminaires sur le symbole et le symbolisme, Cahiers internationaux de symbolisme, n° 2, 1963.

G. Gassdorf, Mythe et métaphysique, Flammarion, 1953.

J. Jacobi, Archétype et symbole chez Jung, article in polarité du symbole, Desclée de Brouwer, 1960.

C.G. Jung, L'homme à la découverte de son âme, Genève, éd. Mont - blanc, 1950.

- Métamorphoses et symboles de la libido, éd. Montaigne, 1932.

E. Kant, Critique de la raison pure, trad. Barni, t.I, II^e partie, liv. II. chap. 1^{er}: «Du schématisme des concepts purs de l'entendement».

R.Lacroze, la fonction de l'imagination, Boivin et C^{ie}, 1938.

Cl. Lévi - Strauss, Anthropologie structurale, chap. XI: «la structure de mythes», chap. XII: «Structure et dialectique», Plon, 1958.

B.Morel, Le signe sacré, Flammarion, 1959.

- Dialectiques du Mystère, La Colombe. 1962.

P.Ricteur, le symbole donne à penser, article in Esprit, juillet - août 1959.

- Le Conflit des herménéutiques, épistémologie des interprétations, article in cahiers internationaux de symbolisme, I, 1963.

معجم المصطلحات في اللغة الفرنسية

numen	القوة، الإرادة الالهية	anthropolgie	إناسة
	لا يصل، لا يحصل أبداً	le Cénacle	قاعة العشاء السري
para (bole)		consommateur	متمم
pattern (angl.): modèle,		cosmogonie	نشكونية
patron	انموذج	différentiel	تفاضلي
redondance	اطناب، حشو	épiphane	تجلٍ إلهي
Sinn -	دالول	ethnologie	نياسة
bild	مدلول (الكلمة المانية)	ethnographie	نياسة وصفية
sémio-logique	سيامي، أعراضي	humain	بشري
sémantique	دلالة - دلالي		الحبل بلادنس
signe	دالول	Immaculée conception	
signification	دلالة	ilinnique	مزوينة
significatif	دلالي	ilinx	الدوامة - الزوينة
sociologique	اجتماعيائي	immanence	حلولية
synthème	مكوّن أو عنصر تركيبى	matrilinéaire	نسبومي
système	سستم، نظام		المكوّن أو العنصر الاسطوري
		mythème	

الفهرست

الموضوع	الصفحة
مقدمة: مفردات رمزية	5
الفصل الأول:	
انتصار أعداء الأيقونات أو الوجه الآخر للفلسفات الوضعية	19
الفصل الثاني:	
الترميزات التحويلية	41
الفصل الثالث:	
الترميزية التوليدية	61
الفصل الرابع:	
مستويات المعنى وتقاربية الترميزات	83
الفصل الخامس:	
خاتمة - وظائف الخيال الرمزي	113
بيليوغرافيا موجزة	129
معجم المصطلحات في اللغة الفرنسية	133

هذا الكتاب

تختلط الرمزية مع مجمل مسار الثقافة الانسانية . فبين
الصدع الذي لا يمكن رآبه لهروبية الصورة ودوام المعنى الذي
يشكّله الرمز، تغور الثقافة الانسانية بكلّيتها، كتوسّط مستمر
بين آمال البشر وظرفهم الزمني . إنّ إنسانية الغد، بعد فرويد
وباشلار، لم يعد بإمكانها الانغلاق على عدائية حصرية للرموز.